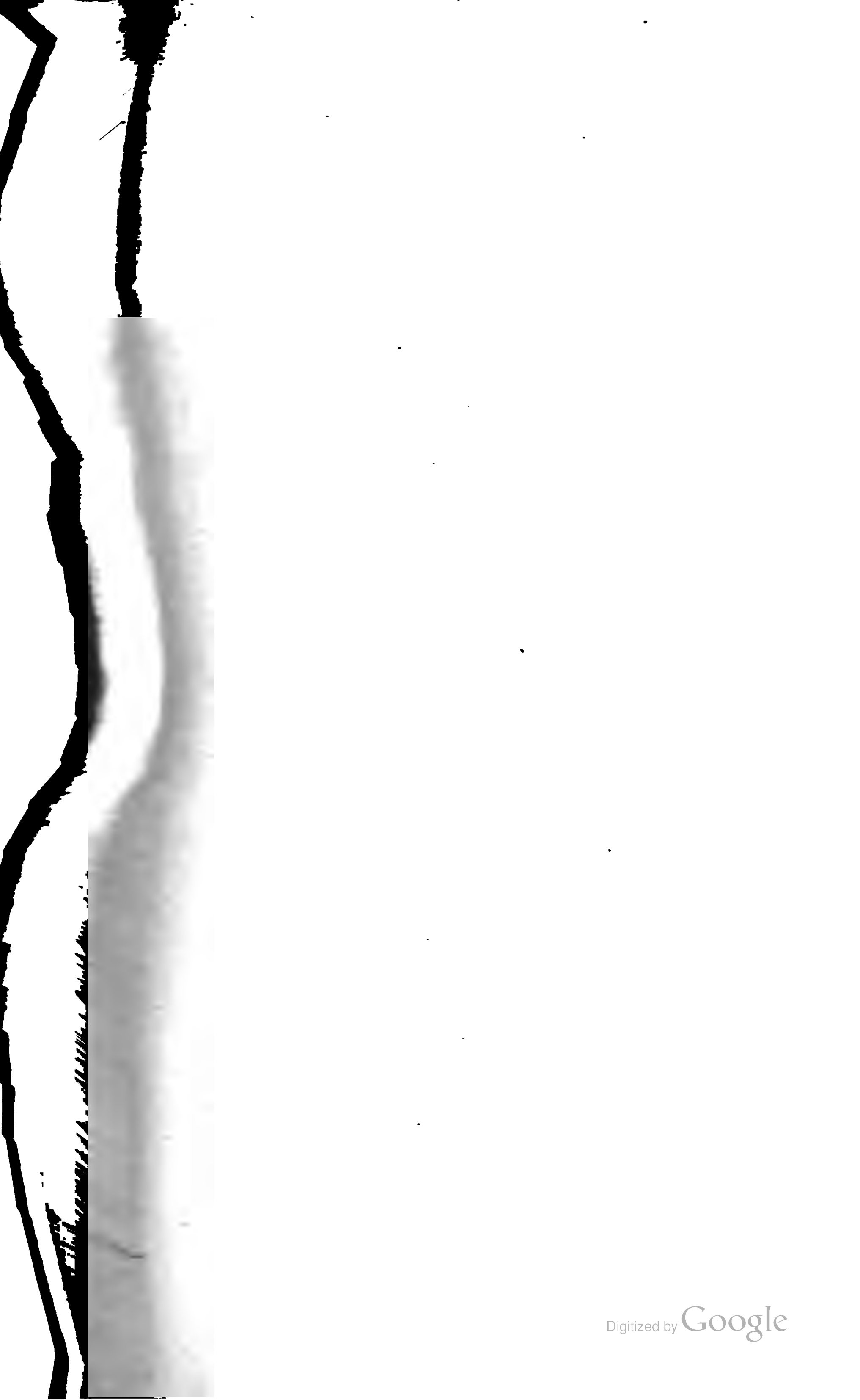






ALLGEMEINE

ETHIK

VON

DR. H. STEINTHAL,
A. O. PROF. FÜR ALLGEMEINE SPRACHWISSENSCHAFT,
CORRESP. MITGLIED DER KGL. GES. D. WISSENSCH. ZU UPSALA.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1885.

MEINEM LIEBEN FREUNDE

M. LAZARUS

STEINTHAL.

Du weißt, lieber Lazarus, dass ich seit länger als einem Jahrzehnt angestrengt an Ethik gedacht habe; und Du weißt auch, was mich, der ich vorher niemals den Antrieb zum Studium der Ethik fühlte, unwiderstehlich zu diesem Gedankenkreise drängte, und was alles mitwirkte, mich darin so lange festzubannen, bis ich dort gewonnen haben würde, was ich suchte, wonach ich durstete.

Wir haben die Schwelle des Greisen-Alters überschritten, und vielleicht reicht für Jeden die Feier eines fünfzigsten, eines sechzigsten Geburtstages schon hin, um ihm den Gedanken an die Flüchtigkeit des körperlichen Daseins aufzudrängen und einen Vergleich der Vergangenheit mit der nach Wahrscheinlichkeit noch zu erhoffenden Zukunft, des Geleisteten mit dem Aufgegebenen nahe zu legen. So dürfte es wol sein, auch wenn das Leben ruhig dahin geflossen ist, und kein Stoß eine härtere Mahnung erteilt oder ein stärkeres Bedürfnis erweckt hat; und da würde wol Jeder Klarheit über Aufgabe, Zweck und Wert des Lebens wünschen, welche er bisher vielleicht sich zu schaffen noch gar nicht ernstlich versucht hat.

Wenn uns aber das Schicksal nicht so mild war, wenn Schlag auf Schlag folgte (der zweite härter als der erste, weil er eben der zweite), und wir dazu plötzlich inne werden, dass die Säulen unsrer Weltanschauung, deren Festigkeit wir nie oder

lange nicht mehr geprüft hatten, jemals neu prüfen zu müssen nicht gefürchtet hatten, morsch und wurmstichig sind, und dass sie dem Ziehen und Stoßen der jungen Weltstürmer nicht standhalten können; und endlich, wenn wir mit Schrecken gewaren, dass über unsrem Vaterlande die schönsten Sterne der sittlichen Bildung zu verlöschen drohen: dann kann es wol nur heißen: Neu aufrichten, was zerfallen ist! Eine neue Ethik!

Und zwar eine durchaus ideale Ethik! weil es keine andre gibt! welche aber allen Angriffen seitens der mechanischen Natur- und Geistes-Wissenschaften dadurch entzogen ist, dass sie ganz innerhalb der Mechanik bleibt, dieser nirgends widerspricht und keinen transscendenten, noch transscendentalen Schritt tut.

Die idealen Gefühle, wie ich hier ihr Wesen bestimme, sind eine alltägliche, leicht nachweisbare psychologische Tatsache; die Freiheit, wie ich sie fasse, bewegt sich ganz empirisch, ganz gesetzlich in dem Mechanismus des Bewusstseins; und, obwol ganz der Erfahrung anheimfallend, bietet sich ein Ausblick auf ein dem Einzelnen unfassbar Erhabenes.

Wo Anlass zu Schmerz oder Freude ist, soll der Mensch solche auch fühlen; wem nicht jener wie diese und diese wie jener sittlichen Gewinn bringt, dessen eigne Schuld ist es. Diese Ethik also ist mir ein Kind des Schmerzes.

Sie ist der Bund, der Friede, den ich mit dem Leben ge-

schlossen habe. Sie soll und sie wird, hoffe ich, mein Herz kindlich erhalten, d. h. frei von jeder Bitterkeit gegen die Menschen oder das Schicksal; wie bisher, soll auch ferner kein Tropfe Gift in mein Blut kommen. Sie wird mich mit Kraft und Hoffnung erfüllen zum Ertragen und zum Wirken, zu Kampf und zu Liebe. In ihr habe ich meinem Gemüt ein Heim geschaffen, in welchem ich die Ereignisse und Bewegungen um mich her mit Ruhe und besonnener Teilnahme verfolgen kann. Es weht bald dieser, bald jener Zug quer über den Strom des Geistes, und oft genug weht er schneidend kalt oder brennend heiß. Dann rudern wir um so angestrengter vorwärts und kommen früher oder später über den ungesunden Bereich hinaus. Es werden andre Hindernisse kommen: es mag sein; gewiss, sie werden kommen, ich weiß es, es soll sein — der Strom des Geistes ist schon längst so mächtig, dass er weder zu Eis erstarren, noch sonst in seinem siegreichen Laufe für die Dauer gehemmt werden kann.

Ich eigne das Buch Dir zu, lieber Lazarus, weil wir so vieles mit einander in Freud und Leid ertragen haben und, wie auch der weitere Verlauf unsres Lebens sein wird, zusammen zu tragen, zu wirken und zu kämpfen gedenken; ich eigne es Dir zu, obwol Du Dir das Beste darin selbst sagen kannst, gerade weil ich den Schlussstein meines Systems Dir verdanke.

Ohne den von Dir zuerst fixirten Begriff des objectiven Geistes hätte ich wol nicht die klare Anschauung von dem intelligiblen Reiche bekommen.

Auch Du bist jetzt mit einer großen ethischen Arbeit beschäftigt: die letzten, rauhen Jahre haben sie Dir aufgetragen, eine wesentlich historische. Du wirst das Moment des objectiven ethischen Geistes, das die Geschichte dem Volke Israel-Juda verdankt, (ein wenig gekanntes, viel verkanntes) darstellen. Die Misverständnisse, die Du verbannen willst, werden darum in und außer Juda nicht völlig schwinden; aber wer die ethische Lehre und das ethische Leben der Juden kennen lernen will, wird dann doch wissen, wo er eine umfassende objective Darstellung beider suchen darf.

Vielleicht findest Du, ohne überall mit mir übereinzustimmen, dieses Buch meiner Dankbarkeit würdig; und weiter wünsche ich, indem ich dasselbe veröffentliche, dass noch Mancher dieselbe Kraft daraus schöpfe, welche ich dadurch gewonnen habe.

Steinthal.

Inhalts-Verzeichnis*).

Einleitung.

I. Das Interesse an der Ethik.

II. Vorläufige Bestimmung des Objects der Ethik, des Charakters derselben und ihrer Stellung im System der Wissenschaften. — Erkenntnis und Beurteilung.

*) Dieses Verzeichnis gibt die Verweisungen nach vor- und rückwärts sehr vollständig und soll nicht nur die Darstellung in dieser Hinsicht ergänzen sondern auch ein alphabetisches Register ersetzen.

III. Nähere Bestimmung des Objects und des Charakters der Ethik. Die Gefühle. Zwei Classen derselben.

IV. Von den Ideen überhaupt, und von der Idee des Guten insbesondre. Gegensatz der Idee zu Begriff, Gesetz und Anschauung. Formales Gefühl und Kritik.

V. Gestaltung und Gliederung der Ethik. Vollständige Bestimmung des Charakters der Ethik.

Erster Teil.

Die ethische Ideenlehre.

I. Die ethischen Ideen.

VI. Die fünfte Idee: Die Idee der Vollkommenheit. Die Vervollkommnung.

Zweiter Teil.

Die Darstellung der Ideen oder die Formen des sittlichen Lebens.

Seite

c) Die Kunst.

d) Die Religion.

e) Geselligkeit und Spiel. Erholung.

f) Der Staat.

1. Der Bürger. Beseelung der Gesellschaft.

2. Das Eigentum.

Seite

Excurs über den Socialismus.

g) Verhältnisse zwischen den Personen.

h) Die beiden Geschlechter.

i) Der Schuldige.

k) Unsre Gestorbenen.

Seite

Dritter Teil.

Der psychologische Mechanismus des ethischen Handlens.

Vierter Teil.

Die ethische Weltanschauung.

I. Natur und sittlicher Geist.

Seite

II. Der Kosmos.

Das Wahre, Schöne und Gute.

III. Das Reich des Intelligiblen oder der objective Geist.

IV. Volk — Menschheit.

V. Der Einzelne. — Das Ideelle, seine Macht und seine Wirklichkeit; das Ideale und seine Verwirklichung.

VI. Leid und Lust. Das Uebel und das Gute. — Das Gewissen. Die Verbindlichkeit zum Sittlichen.

Einleitung.

Das Wort Einleitung könnte die Vorstellung erwecken, als ob es sich in derselben nur um Vorbereitungen, noch nicht zur Sache Gehöriges, außerhalb Liegendes handle. Dies trifft hier nicht zu. Der Eingang, wie er hier verstanden wird, ist die Tür des Hauses und die Vorhalle, ist ein wesentlicher Teil des Gebäudes. Es werden in den hier folgenden Capiteln sehr wesentliche Fragen besprochen, die zwar ihre volle Bestimmtheit erst im Verlaufe unserer Untersuchungen erhalten können, andrerseits aber maßgebend sind für den Gang und Sinn der letzteren. Einleitend heißen sie nur darum, weil hier noch nicht von dem Gegenstande unsrer Wissenschaft gehandelt wird, sondern von der Wissenschaft der Ethik selbst, von dem Wesen ihrer Aufgabe und von der Methode, wie sie dieselbe zu lösen versucht, dann auch von ihrem Orte in dem gesammten Kreise (dem Systeme) der Wissenschaften, also von ihrem Verhältnis zu andren Wissenschaften, welche ihr benachbart oder verwandt sind. Demnach ist das Ziel der Einleitung nicht die Lösung der Aufgabe, sondern die Stellung und Bedeutung derselben. Wie sehr aber jene von dieser abhängt, liegt auf der Hand.

I.

Das Interesse an der Ethik.

1. Das Interesse, das man an einer Wissenschaft nimmt, haftet bald an ihrem Gegenstande, bald an ihrer Form, d. h.

ihrer Methode, oder auch an beiden zugleich. In jeder dieser Beziehungen zeigt es sich wandelbar und keineswegs zu allen Zeiten gleich, noch auch gleich groß. Selbst die Schätzung, welche der wirkliche Gegenstand im Leben der Menschen findet, ist nicht in allen Geschlechtern gleich; das Interesse an der Wissenschaft von demselben aber wird besonders durch die reichere oder ärmere Erkenntnis bestimmt, die sie ihm abzugewinnen weiß.

Aber auch nicht einmal der Reichtum der Erkenntnis, den ein Gegenstand zulässt, genügt dem Interesse auf die Dauer, sondern das Suchen und Finden zieht die Geister an. Nun sind aber die einzelnen Disciplinen nicht zu allen Zeiten gleich fruchtbar: sie haben Perioden drängender Blüte, dicht reifender Früchte und im Gegenteil auch der Ermattung und Erstarrung; und während die eine täglich Neues bringt, vermag die andere nur Ererbtes zu wiederholen. Die Disciplin in der Zeit ihres Glückes gewinnt auch die Teilnahme aller Zeitgenossen. Es wird wol jede einmal sich solches Glückes freuen und auch es wieder verlieren. Es ist hier wie mit den Bäumen und Pflanzen im Frühling und Sommer, die nicht alle zugleich blühen und nicht alle zugleich Ernte gewähren.

Wie mit dem Aufblühen oder aber mit dem Verfall der Wissenschaft überhaupt, so stehen auch mit dem jeweiligen frischen oder dürren Zustande einer besondren Disciplin alle Lebens-Verhältnisse und der Gesammtzustand der Bildung einer Zeit, ihre Strebungen und Neigungen, in engem Zusammenhange. Die klassische Philologie, ein Schoßkind der Geister im 15. und 16. Jahrhundert, gab im 17. und 18. Jahrhundert ihr Interesse an die zeitgenössische Philosophie ab, und als auch diese und die Dichtung erschlafft war, erlebten gegen Ende des vorigen Jahrhunderts alle drei in Deutschland neben einander eine neue Blüte, müssen aber in unsrer Zeit den Natur-Wissenschaften weichen. Und doch ist Sophokles und Virgil immer derselbe geblieben; und die Rätsel der Metaphysik drücken uns heute, wie sie unsre Väter gedrückt haben. Ueber Homer's Dichtergenius wird heute wie im vorigen Jahrhundert geurteilt; aber

doch scheint Homer heute weniger ein Object der Philologie, als eins der prähistorischen Ausgrabungen zu sein.

Es sind also Bedingungen, die teils in einer Disciplin selbst, teils außerhalb derselben liegen, wovon das Interesse für dieselbe abhängt; niemals aber ist es ihr bloßer Gegenstand, von welchem ihre Anziehungskraft ausginge. Es ist auch nicht die Erhabenheit des gestirnten Himmels, welche der Astronomie eine nur wenig schwankende Teilnahme sichert, sondern vorzugsweise die Sicherheit und Feinheit der wissenschaftlichen Form oder der Methode, die der reinen wie der angewandten Mathematik zukommt. Und doch erfährt auch sie ein wechselndes Glück und verschiedene Grade der allgemeinen Teilnahme.

2. So konnte auch die Ethik diesem Schicksal aller Disciplinen nicht entgehen. Freilich ist ihr Object von höchster Wichtigkeit, und hinge es lediglich davon ab, so müsste ihr das höchste und lebendigste Interesse für alle Zeiten unter allen Geschlechtern unwandelbar gesichert sein. Lehrt sie nicht, worin die Vollkommenheit und die Bestimmung des Menschen besteht? Ist es nicht der Charakter und die Freiheit des Menschen, seine Pflicht und Verantwortlichkeit, das Ziel seines Strebens und seine Glückseligkeit, sein Innerstes und Höchstes, was darin behandelt wird? Wenn die Wissenschaft überall ernst und würdevoll erscheint, so muss sie in der Ethik weihevoll, beruhigend und erhebend, tröstend und stärkend wirken. Doch all dies konnte der Ethik die Teilnahme nicht immer auf gleicher Höhe erhalten; teils litt sie unter dem Vorwurf, dass sie nichts neues lehre, teils schien sie dem Bedürfnis nach streng ableitender Methode nicht nachzukommen. Ich meine natürlich nicht, dass es, seitdem das Denken auch das ethische Leben des Menschen als wissenschaftliche Aufgabe erfasste, je eine Zeit gegeben hätte, wo nicht auch die Ethik gelehrt worden wäre, und auch sie ihre Literatur bereichert hätte; nur dies meine ich, dass der ethische Teil der Literatur nicht immer derjenige war, der von der besondren Teilnahme der gesammten Nation getragen und begleitet gewesen wäre. Aber auch dies zeigt sich deutlich, dass das Interesse an der ethischen Literatur unabhängig ist von dem

Interesse an wirklicher Sittlichkeit. Mit wie viel Recht eine Zeit als sittlich gerühmt oder als unsittlich verschrieen sein mag, die Literatur der Ethik ist in ihrem Gedeihen oder Verfall allemal nur von solchen Bedingungen abhängig, welche überhaupt in der Wissenschaft und Literatur wirksam sind. Einem durchaus und streng sittlichen Geschlecht können alle Anregungen zur Ausbildung einer Wissenschaft der Ethik fehlen, und in einer unsittlichen Zeit können sie in hohem Maße vorhanden sein. Nur darf man auch nicht umgekehrt meinen, dass die gediegne Sittlichkeit an sich ein Hindernis für die Entwicklung der Ethik sei, und dass im Gegenteil die Unsittlichkeit die Blüte der Ethik treibe. Der ausgezeichnete ethische Schriftsteller Seneca ist nicht aus der Unsittlichkeit seiner Zeitgenossen, sondern lediglich aus den literarischen Verhältnissen jener Periode in Rom zu begreifen. Ob der ethische Zweig der Literatur von der Teilnahme einer Nation getragen werde, oder, ohne Echo in dem Gemüte der Gesellschaft zu finden, verhallen soll, das wird davon abhängen, ob die Schriftsteller es verstehen, durch die Form ihrer Darstellung den Leser zu gewinnen, bei der Wahl ihrer Motive die bewegenden Mächte des Lebens und der Gesinnung des ganzen Geschlechts zu ergreifen, und in dem Ton und der Farbe ihrer Rede dem gebildeten Geschmacke zu gefallen.

Wenn es sich aber auch mit Blüte und Verfall der ethischen Wissenschaft und Literatur, und also auch mit dem Interesse daran im Wesentlichen genau so verhält, wie auf dem Gebiete des literarischen Getriebes: so ist doch auch in dieser Beziehung die Eigentümlichkeit der Ethik wol zu beachten. Zwar ist jede Wissenschaft Theorie, und auch die Ethik ist nichts anderes. Wenn wir sie praktische Philosophie nennen, so bedeutet dieser Name Philosophie (d. h. Theorie) der Praxis oder des praktischen Lebens der Menschheit. Indessen hegt doch jeder, der ethische Fragen bearbeitet, wie auch jeder der ethische Schriften liest, die Absicht und die Hoffnung, mit seinem Tun die Sittlichkeit zu fördern. Jeder Schriftsteller zwar verhält sich insofern praktisch, als er belehren oder geistig unterhalten will; der Ethiker

aber will dasselbe und will außerdem den Leser in seiner Selbstbesinnung fördern, in seinen Vorsätzen klären und leiten, zur Ausführung des Guten anregen und kräftigen: und diesen Einfluss wünscht auch der Leser, er will nicht bloß belehrt sein. Es ist daher eine ganz andre Stimmung, in welcher der Ethiker, als in welcher etwa der Anthropologe oder der Botaniker schreibt, und in andrer Stimmung als dieser wird jener gelesen.

Ist aber dem so, dann finden wir es wol natürlich, dass der Ethiker und sein Leser in einer Zeit, wo er alles um sich her versumpft sieht, von einem ganz andren Pathos bewegt wird, als wenn alles um ihn her blüht und fruchtet. Und nicht bloß dies; sondern wir begreifen auch, wie die edelsten Geister einer Zeit, welche die Fähigkeit haben, als Schriftsteller aufzutreten, unter solchen Verhältnissen wie etwa die, unter denen Seneca lebte, sich getrieben fühlen die Lorbeeren vorzugsweise auf dem Gebiete der ethischen Literatur zu suchen. Und so ist der Satz, dass unsittliche Zeiten der Ethik vorzugsweise günstig sein können, durchaus richtig. Nur muss man nicht an das Wunder glauben, dass der Dornstock Weintrauben trage, weil es vorkommt, dass der Weinstock mitten unter andren Pflanzen wol gedeiht. Die Nacht leuchtet nicht, die Dürre ernährt nicht; aber die Finsternis mag die Woltaten des Lichts in das Bewusstsein treiben, und das belebte Bedürfnis, der Durst, mag dazu treiben, die Mittel zu suchen zur Erleuchtung und zur Erquickung. Dies gilt auf unsrem Gebiete in noch höherem Maße als anderwärts, weil das Unsittliche gar nicht zu sehen und zu denken ist, ohne es mit seinem Gegenteil zusammenzuhalten. So kann eine im Durchschnitt unsittliche Zeit auf den Einzelnen in ganz entgegengesetzter Weise wirken: sie kann ihm das Gute verhüllen, indem sie ihm den Maßstab ganz entwindet und ihn blindlings in ihr Treiben mit hinein reißt; oder aber, wenn ihm ein günstiges Geschick die Kenntnis und Liebe des Guten eingepflanzt hat, bevor er das Böse kennen gelernt, so kann in ihm eine so zarte Empfindlichkeit für das Sittliche erstehen, dass der Anblick des Unsittlichen seinen Geist veranlasst, nicht bloß den Gegensatz einfach so zu denken, wie er gelehrt worden ist, und denselben

in anziehendster Form vorzustellen, sondern ihn sogar in gesteigerter Form zu entwickeln.

3. In Deutschland scheint gerade seit dem Erstehen des goldenen Zeitalters seiner Literatur der ethische Teil derselben weniger ausgedehnt zu sein, als in den benachbarten Cultur-Ländern, wie auch die Empfänglichkeit der Leser eine weit geringere scheint. Bei uns gilt das Ethische für selbstverständlich und langweilig; man überlässt es der Kanzel. Wenn dies nun auch, wie ich wirklich glaube, ein charakteristischer Zug unsrer Literatur seit hundert Jahren sein sollte: so kann doch daraus für die Sittlichkeit des deutschen Volkes nichts geschlossen werden. Tatsächlich dürfte in der neuesten Zeit allerdings das überwiegende Interesse der Forscher wie der Leser auf Seiten der empirischen Naturwissenschaft und geschichtlicher Studien liegen — beide der Ethik fast feindlich entgegenstehend. Der Eifer, mit welchem alle Disciplinen der Naturwissenschaft bearbeitet werden, die Neigung für Urgeschichte, für die Sitten und Lebensformen der wilden Völker und die Ueberlebsel unter den Cultur-Völkern, sind unter den Männern der Wissenschaft wie in der Leserwelt, in strenger wie in populärer Darstellung, mit einer so entschiednen Abneigung gegen die Philosophie und den Idealismus verbunden, dass die Ethik unter solcher Ungunst schwer aufkommen mag. Eine wirklich betrübende Erscheinung aber war es, dass sich schließlich das Interesse für die Ethik und Philosophie überhaupt nur noch in dem Streit um den Pessimismus kund gab, dass man die Frage von der Würde des Menschen in der Frage von der Lust und dem Schmerz untergehen ließ — eine Erscheinung, die sich heute kaum schon mit wissenschaftlichem Gleichmut besprechen lässt.

Doch alles dies, fern davon, ein schlechtes Zeugnis für die Sittlichkeit der deutschen Nation zu geben, zwingt uns vielmehr zu einer weitern Auffassung der Ethik. Schiller wollte Volkslehrer sein und zwar Sittenlehrer des Volkes — und er ist es geworden und geblieben bis heute; und nicht nur durch seine und Goethe's Werke, sondern noch mehr durch ihre und ihrer Genossen Aesthetik ist unsre schöne Literatur, die nichts weiter

sein will als schön, eben darum auch, insoweit sie wirklich schön ist, auch sittlich. So sicher ist die deutsche Aesthetik gegründet; und damit sind auch die ethischen Forderungen, denen Dichtung und Kunst genügen muss, dem nationalen Sinne und vorzugsweise auch dem deutschen Dichter und Künstler so fest angeeignet und, ich möchte sagen, einvergeistet, dass, abgesehen von einigen romanticistischen und sogenannten jungdeutschen Verirrungen, keine Dichtung in Deutschland auf geneigte Aufnahme rechnen darf, welche nicht, weil ästhetisch, auch ethisch wirkte[1]). Und dies nun eben scheint mir für unsere Literatur charakteristisch: nach der positiven Seite der sittliche Charakter der Dichtung, und andrerseits die Unfähigkeit unsrer Prosaiker in eigentlicher Darstellung des Ethischen dem gebildeten Geschmacke zu genügen, sodass dem ethischen Gebiete der Literatur in Deutschland nur die Systematik und letzte Begründung der Ethik verbleibt.

Endlich ist noch ein Punkt hervorzuheben, der den scheinbar geringen Umfang der ethischen Literatur der Deutschen erklärt und in Wahrheit ausdehnt. Unser Volk lebte seit dem Ende des dreißigjährigen Krieges zwei Jahrhunderte hindurch unter einem politischen und polizeilichen Drucke, der ein volles sittliches Selbstbewusstsein des Bürgers nicht aufkommen ließ. Daher war es ganz sachgemäß, dass alle edlen Gemüter, welche ethisch zu wirken sich getrieben fühlten, durch Wort und Schrift die Abschüttlung jenes Joches, die Erweckung eines freien nationalen Sinnes und damit tiefster Sittlichkeit erstrebten. Alles was bei uns in diesem Jahrhundert über Schwur-Gerichte, über Volksvertretung und deren Rechte geschrieben ist, wenn es auch rein sachlich zur juristischen und politischen Literatur gezogen werden muss, hat einen ausgesprochen ethischen Hintergrund.

---

[1]) Zu bedauren ist nur, dass, während die ästhetische Kritik in Deutschland die in klassischer Zeit erstiegene Höhe und ethische Reinheit festhält, das große Publicum seinen eignen Weg geht und von der Nachäfferei der Franzosen nicht loskommt, welche (in echter Barbaren-Weise) nicht sowol das Vortreffliche dieses für den Gang der Cultur so wichtigen Volkes, als dessen Schwächen und Fehler nachzuahmen sucht und noch überbietet.

4. Die systematische Ethik, auf die wir uns nun hier beschränken wollen, hat eine doppelte Gestalt: die theologische und die philosophische. Letztere ist die ältere von beiden; älter als beide ist aber das sittliche Bewusstsein, wie es im Volksgeiste überhaupt wirkt, sich in Sitte auslebt und in Sitten-Sprüchen austönt.

In allen urspünglichen Verhältnissen menschlicher Cultur ist die Sittenlehre in der Religion verwebt. Wie ihre Forderungen als göttliche Gebote gelten, so wird auch ihre Erfüllung von der Gottheit überwacht; und ihre Einrichtungen, die als göttliche Veranstaltungen angesehen werden, stehen mit den religiösen Uebungen der Andacht in enger Verbindung. Jede Staatshandlung, wie jeder Act des bürgerlichen, ja des privatesten Lebens ward unter Anrufung der Gottheit begonnen. Wo man glaubt, dass Geburt und Tod, Glück und Unglück, das ganze Leben, von der Gottheit geleitet werde: da gilt auch jede Untreue, jeder Mord als etwas was diese nicht geduldig mit ansehen könne, und Familie, Verkehr und Staat sind durch Religion geweiht. — Sobald nun aber durch die Verwicklungen einer mannichfaltigern Lebensform und gesteigerten Denkens die überlieferte, positive Religion in Verfall gerät; sobald wol auch tatsächlich mit dem Unglauben nicht minder Unsittlichkeit innerhalb eines Volkes um sich greift: müssen edle Geister darauf sinnen, wie sie Religion und Sittlichkeit den verödeten Gemütern ihrer Mitbürger wieder einpflanzen, wankende Herzen wieder befestigen könnten. Gibt es keinen Gott, so gibt es für alle, die nur in Zusammenhang mit religiösen Gedanken und Gefühlen auch Sittlichkeit kennen gelernt, nur mit jener auch diese gedacht haben, kein göttliches, also auch kein sittliches Gebot, keine Pflicht, keine Tugend mehr. So entstand Religions-Philosophie und Ethik. Wann und wo man auch den Ursprung der Ethik als einer Wissenschaft ansetzen mag, so zeigt sich immer, dass sie durch die Leugnung ihres Objects, durch Verletzung oder Verkennung und Geringschätzung oder gar ausdrückliche Verwerfung der Sittlichkeit, kurz durch ihren Gegensatz — nicht geschaffen, aber veranlasst und hervorgerufen ist. Selbst die ältesten

ethischen Betrachtungen, die sich in Sprichwörtern und Sentenzen kund geben, sind in Hinblick auf die Unsittlichkeit entstanden.

5. Gewöhnlich, und, wie ich meine, mit vollem Recht, nennt man Sokrates den Gründer der Logik und der Ethik. Er wünschte eine begriffliche Erkenntnis der Natur und der Sittlichkeit, welche Objectivität, und darum auch unbedingte Geltung habe — gegenüber den Sophisten, die von den Natur-Dingen nur Empfindungs-Erkenntnisse zuließen, welche bloß für den Augenblick ihrer Entstehung Gültigkeit haben können, und die die Gesetze der Gerechtigkeit für eine Erfindung der Schwachen ausgaben zum Schutze gegen die Starken, während, wie sie meinten, das Recht in der Stärke liege.

Auch eine Religions-Philosophie gewannen die Griechen, wo sie die Gründe für das Dasein der Götter suchten und prüften, und das Wesen und die Tätigkeit derselben bestimmten; aber eine Dogmatik, d. h. eine Glaubens- und Sitten-Lehre, welche den allgemein gültigen Ausdruck des religiösen Bewusstseins von der Gottheit und der Sittlichkeit in fest formulirten, als verbindlich erachteten Sätzen enthielte, gab es nicht. Diese beiden Objecte, Götter und Sittlichkeit, galten als die wichtigsten der philosophischen Erkenntnis, wurden aber in der Philosophie nur für den Philosophen, und verschieden je nach seiner Schule, erörtert. Darum ist alles, was die griechische Wissenschaft über Gott und Tugend lehrt, nur individuelle Ansicht der Philosophen und trat nicht aus dem Kreise der höher Gebildeten heraus. Daher konnte ihre Lehre auf die Religion des Volkes, das man verachtete, keinen Einfluss gewinnen; und deshalb kann ich die Vorstellung einer Verpflanzung der Theorien alexandrinischer Philosophie nach Galiläa und Jerusalem oder unter das Volk von Rom und Klein-Asien nur abenteuerlich finden; der Ursprung des Christentums kann nicht aus der griechischen Philosophie begriffen werden. Aus einer eigentümlichen Vermischung von Philosophemen mit semitischen Theorien hätte sich zu den vorhandenen noch eine neue Philosophie, niemals aber eine Religion ergeben.

Erst in der christlichen Welt entwickelte sich eine Dogmatik,

eine Glaubens- und Sitten-Lehre, welche einerseits feststellte, was allgemeiner Glaube von der Gottheit und dem Heil der Menschheit sein sollte, was also auch dem Volke von Kindheit auf, wie dem Gebildetsten, dargeboten werden musste, was für jeden Christen ausnahmslos bestimmt war, was also nicht bloß individuell für diesen und jenen Einzelnen galt, sondern für alle, welche die Kirche umschloss; und welche doch andrerseits auch für das philosophische Denken die behaupteten Wahrheiten in logischen Zusammenhang zu bringen und begrifflich zu begründen suchte. So enthält die Dogmatik dem Inhalt nach nur was im Geiste des christlichen Volkes liegt, aber in logischer Form; und der Katechismus kann ihre niederste Gestalt genannt werden.

In der neuern Zeit aber entwickelte sich neben dieser dogmatischen Ethik, jedoch in Anschluss an die antike, wiederum eine philosophische, von den Weltweisen gepflegte. Die erstere ist auf den unmittelbaren Glauben an Gott gegründet und durch die Autorität einer göttlichen Offenbarung gestützt; die andere ist aus Principien logisch abgeleitet, für Geister erdacht, welche den Zweifel kennen gelernt haben. Zur Begründung ihrer Sätze geht letztere nicht auf die Gottheit, sondern auf das Wesen des Menschen zurück, wenn sie dieses auch in Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen brachte; und so kann sie sich auch für die Notwendigkeit und Unerlässlichkeit des geforderten sittlichen Lebens, so wenig wie für den Inhalt dieser Forderungen, auf Gott berufen; sondern eher wohl umgekehrt gilt (wie bei Kant) die Tatsache der Unbedingtheit der ethischen Forderung als Grund für den Glauben an Gott.

6. Demnach verhält sich die philosophische Ethik gegen die Idee der Gottheit, in welcher Form sie auch gedacht werden möge, völlig gleichgültig; sie ist weder für Theismus oder Deismus, noch Pantheismus oder Atheismus, noch auch gegen eine dieser Gestaltungen des Glaubens. Wie in der Physik zur Lösung ihrer Aufgaben niemals Gott herbeigezogen werden darf, so auch in der Ethik nicht; aber diese wie jene ist gar nicht in der Lage, einen Beweis für oder gegen den Glauben zu führen.

Hierin unterscheidet sich die Ethik ganz bestimmt von der

Religions-Philosophie. In letzterer hat der Philosoph gerade die Aufgabe, ernstlich zu versuchen, wie weit der streng logische Verstand die Construction des Gottes-Begriffs fördern mag, in wiefern er einen solchen Begriff geradezu für geboten hält; und mag dann weiter zusehen, wie weit eine bestimmtere Ausgestaltung desselben zulässig ist, wobei es unvermeidlich sein wird, den kühlen Verstandes-Gott mit den warmen Prädicaten des religiösen Gemüts-Gottes auszustatten. Dass er bei dieser zweiten Aufgabe das Gebiet der Philosophie verlässt, muss freilich anerkannt werden, und darum ist eine Grenze, wie weit er hier gehen dürfe, mit wissenschaftlicher Schärfe gar nicht mehr, mit Tact und gesundem Verstand aber nur unbestimmt zu ziehen.

7. Ist nun die philosophische Ethik völlig gleichgültig gegen den Glauben, so konnte sie nichts desto weniger ihre Sätze und und Gesetze mit voller Sicherheit und mit bedingungsloser Verbindlichkeit aufstellen, so lange sie den hohen idealen Flug inne hielt, den sie durch Kant gewonnen und durch seine Nachfolger gesteigert hatte. Einer Philosophie, wie der Hegel'schen und Schelling'schen, welcher der Begriff als das Objectivste, die Idee als das Allerrealste galt, welche die Wahrheit mit der Gewissheit der Wahrheit erfasst hatte, welche nicht nur in das Innere der Natur, sondern auch in alle Tiefen der Gottheit zu dringen vermochte, musste es doch selbstverständlich sein, auch eine Ethik zu haben, welche der Ethik der geoffenbarten Religion an Heiligkeit nicht nachstand.

In unseren Tagen aber ist nicht nur die Philosophie, so zu sagen, kleinlauter geworden, sondern die Wissenschaft überhaupt hat einen andren Charakter gewonnen.

Man strebt, Natur und Geschichte zu erkennen, indem man Ursachen zu den Wirkungen sucht und die Gesetze der Bewegungen und Veränderungen bestimmen will. Jede Erkenntnis geht auf Sinnliches und ist sinnlich — trotz aller Atomistik und aller Mathematik. Auch die Lehre vom Geiste oder der Seele, selbst wo sie nicht geradezu als ein Teil der Naturlehre, als ein Abschnitt der Physiologie, als Gehirn-Physiologie gefasst wird, soll allemal mindestens die Form und den Charakter der-

selben tragen; und wenn wir sogar die Analogie der Verhältnisse des Bewusstseins mit denen der Körperwelt leugnen, so bleibt doch immer Mechanismus, Notwendigkeit auch alles seelischen Geschehens die unabweisbare Voraussetzung, unter der allein wissenschaftliche Forschung möglich ist. Ob auch so noch Idee und Freiheit, ohne welche ja die Ethik gar nicht gedacht werden zu können scheint, einen Platz in der Wissenschaft finden kann? Von Zwecken, die eine transscendente Macht in der Natur gesetzt habe, vom Menschen als dem Ziele und dem herschenden Mittelpunkte in der Natur, von seiner idealen Bestimmung und geistigen Würde — wie wagte man von all dem zu reden in einer Zeit, wo alle Entwicklung auf materielle Erblichkeit, auf Anpassung an die umgebende Natur, auf den Kampf ums Dasein, auf Zuchtwahl der Natur zurückgeführt wird? Fast nur ein letzter Rest alter Tradition und geistiger Gewöhnung, auch wol die Furcht vor Verzweiflung will noch den Beweis versuchen, es sei gut, dass alles im All so zuchtgemäß verlaufe; denn solcher Kampf, unterstützt von der Erblichkeit, führe zum Heil.

Man hat es in der Tat versucht, in dieses mechanische Entwicklungs-Getriebe den Zweck hineinzutragen. Wie soll aber solche Inconsequenz von Erfolg sein! Alle Voraussetzungen sind gemacht nicht nur ohne den Zweck, sondern gegen solchen. Dieses All der Natur ist kein Kosmos mehr, Schmuck und Ordnung, sondern ein Gegeneinander der Kräfte. Hier herscht nicht mehr, wie ein alter Weiser sagte, Liebe und Hass, Verbindung und Trennung, sondern nur Hass: denn die Verbindung geschieht nur mit Unterwerfung, und der Erfolg ist ein neuer Kampf der verbundenen Kräfte gegen eine andre einfache oder ebenfalls verbundene Kraft. Der Sieg gehört unbedingt nicht dem Würdevollern, sondern dem Kräftigern[1]). Es ist doch ein Misbrauch des Wortes, wenn man sagt: Macht ist Recht. Macht ist weder Recht noch Unrecht, sondern gleichgültig gegen beides.

[1]) Jede Partei, in der Theorie nicht minder als in der Praxis, mag ihr Enfant terrible haben; und solch eins mag es gewesen sein, welches als Summa der darwinistischen Cultur-Entwicklung dies ausspricht; die Liebe muss schwinden, und der Zweck heiligt das Mittel. Hat dieses Kind in seiner Ein-



Aber auch nicht die größere Kraft ist es, welche den Sieg wirklich bestimmt, sondern der Zufall. Denn alle Kräfte sind eben nur in Vergleich zu einander mehr oder weniger groß und klein. Der Sieg hängt also nicht von der Größe der Kraft an sich ab, sondern von dem Zufall, der ihr eine größere oder geringere Kraft entgegenstellt. Dasselbe Wesen, das an dieser Stelle unterlag, hätte an einer anderen gesiegt, und umgekehrt; und wäre es nicht gerade jetzt an diese Stelle gelangt, wo es den stärkeren Gegner fand, so wäre es nicht getötet worden; denn zu einer andren Zeit hätte es nur den schwächeren Feind oder gar keinen getroffen. Kein Gesetz aber bestimmt, dass ein so geartetes Wesen um diese Zeit an diesen Ort kommen müsse. Es mag immerhin den obwaltenden Umständen gemäß notwendig und unvermeidlich gewesen sein, dass dieses Wesen in diesem Augenblicke sich an dieser Stelle befand, und dass auch jenes andre Wesen in demselben Augenblicke daselbst eintraf; aber weder aus dem innern Gesetz des einen Wesens noch aus dem des andren kann folgen, wem es begegne; und von dieser Begegnung hängt seine Existenz ab. Zwei mit Notwendigkeit ablaufende Reihen von Erscheinungen ergeben in ihrem Zusammentreffen, weil dieses von keinem Gesetz bestimmt wird, einen leeren Zufall; und von diesem hängt nach der neuen Theorie Bestand und Ursprung der Arten ab. Eine Pflanze, ein Tier accommodirt sich einem Orte — gesetzmäßig, oder es verkommt — ebenfalls gesetzmäßig; aber kein Gesetz hat den Organismus hierher versetzt.

Solchen Kraftmessungen und Zufälligkeiten gegenüber, welche der wissenschaftliche Verstand sorgfältig registriren mag, ist alle Vernunft, alle Idee transscendent; nur ganz ohne alle Folgerichtigkeit ließe sie sich in die neue Descendenz-Theorie hineintragen. Bei solcher Verlegenheit, die Ideale der Religion und Sittlichkeit zu erhalten, hat man denselben eine Zuflucht in der Poesie schaffen wollen. Nun will ich nicht fragen, ob die Würde

falt vielleicht doch die richtige Consequenz aus einem, wenn nicht durchaus falschen, doch einseitigen Princip gezogen? Und wo hat dieses Princip seine wahre Beschränkung und Ergänzung gefunden — wahre, das heißt: ohne Widerspruch in sich selbst?



der Poesie, welche wir ihr seit Schiller zuerkannt haben, noch bestehen kann, wenn sie zum Invaliden-Haus für die Mythen der Völker gemacht wird (denn mehr oder etwas anderes als Mythen sind nach der mechanischen Weltanschauung sämmtliche Ideen nicht); ich meine aber, dass wir dann überhaupt kein Interesse mehr an der Poesie haben könnten. Denn, ist sie damit für uns zum leeren, unsinnigen Spiel herabgesetzt, so könnte sie nur noch Kindern dienen, und es wäre fraglich, ob wir sie nicht auch diesen entreißen müssten. Dann dürfte geistreiches Gesellschaftsspiel, Kartenspiel, Schach als Gymnastik des lediglich auf mechanischen Kampf hingewiesenen Geistes weit vorteilhafter und allein zu empfehlen sein.

Wenn man aber, wie dies auch geschehen ist, die Sittlichkeit gerade unter dem Gesichtspunkte des Kampfes ums Dasein betrachtet und in ihr ein vorzügliches Wehr und Waffen findet, so betrachtet man sie von einem ihr selbst ganz fremden Punkt aus, wobei man sogar ihr Wesen völlig verdreht: dann hört die Sittlichkeit auf Güte zu sein und wird Nützlichkeit.

8. Es wäre, scheint mir, keine überflüssige Frage, ob es möglich wäre, im Menschengeschlecht allen Idealismus zu vertilgen. Denn, meine ich, wenn sich ergeben sollte, dass dies in der Tat unmöglich sein dürfte, so müssen sich unsere Realisten fragen, ob dies nicht ein Beweis, und der sicherste Beweis sei, dass sie überhaupt auf falschem Wege sind. Meist dürfte man kein Bewusstsein davon haben, worauf man tatsächlich lossteuert. Vielmehr lassen sich selbst die entschiedensten Verteidiger des Positivismus und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung dadurch zu Inconsequenzen verleiten, dass ihnen ein Schlupfwinkel entgeht, in welchem sich der Idealismus kaum fassbar, aber mit entschiedner Macht festgesetzt hat, und aus dem er der mechanischen Wissenschaft, seiner Gegnerin, einen fremden Glanz verleiht. Da Inconsequenz die Umkehr vom falschen Wege erschwert, wenn nicht unmöglich macht, so muss ich jenen Winkel beleuchten, womit denn auch das Ende des Positivismus klar werden wird.

Ich meine die Sprache. An den Worten hat sich durch un-

zählige Geschlechter eine ideale Gefühlsmasse angesammelt, welche mit dem Ertönen des Sprachlautes in uns aus Gewohnheit lebendig wird, obwohl wir mit den Worten nicht mehr den Inhalt verbinden, den sie ehedem bedeuteten. So wie wir von Kampf und Sieg reden, ist ideales Gefühl wach; Kampf ums Dasein wirkt, wie wenn man sagte: der Kampf um Herd und Altar. Spricht man gar von Zuchtwahl, so ist ja Zucht sogar ein religiöser Ausdruck, und Wahl nicht minder; beide erinnern an hohes Menschliches und die freie Gnade Gottes. Dieser Gefühlston, der an den technischen Ausdrücken der mechanischen Weltanschauung hängt, führt irre; er lässt meinen, man habe an solchen Ansichten doch immer noch etwas was des Menschen Herz befriedigen mag, erwärmen kann.

Unter den ethischen Ideen ist eine, die am meisten dem Misverständnis und so denn auch der Sophistik ausgesetzt ist: dies ist die Idee der Vollkommenheit. Von ihr her kommt jenen Vorstellungen von Sieg und Dasein eine gewisse Würdigkeit. Ist das Siegende das Vollkommnere, so ist auch das Vollkommnere das Siegende, und so verbürgt die Zuchtwahl die Entwicklung der Vollkommenheit. — Man sei doch nur consequent, und dieser Schein von Idealismus schwindet. Hier liegt mir nicht mehr daran, zu zeigen (denn ich denke es schon gezeigt zu haben) dass das Ueberlebende, Bleibende, vielleicht nur darum überlebt, weil es zufällig keinen mächtigeren Gegner gefunden hat: und hier will ich auch nicht zeigen, daß das Stärkere zwar das an äußerer Kraft überlegene, aber nicht das an innerer Würde vollkommnere ist: denn davon läßt sich hier, wo wir uns auf mechanischem Standpunkte befinden, gar nicht reden. Ich will nur zeigen, wohin folgerechtes Denken führt, und wohin man gelangt, wenn man den Idealismus gründlich ablegt.

Dann mag man ruhig in die Sterne sehen. Dieses Geflunker mag Kinder erfreuen oder blenden; die Gefahr, dass jeder Blick in den Glanz des gestirnten Himmels den Idealismus wecken könne, ist vorüber. Wenn die Astronomie ergibt, in welcher Gesetzmäßigkeit die Sterne kreisen, so fragen wir, was wol daran liegen könne; ob nicht diese Gleichheit der Bewe-

gung der Erde an diesem Tage wie an jenem und in diesem Jahre wie in jenem und in diesem Cyclus wie in jenem — ich sage nicht: langweilig; denn das Wort stammt aus der Sprache des Idealismus; sondern: gleichgültig ist? Ob Gleichheit und Beständigkeit oder Ungleichheit und Unbeständigkeit — was liegt daran? Was liegt an Gesetz und Gesetzlichkeit? Die großen astronomischen Zahlen aber haben wir längst den Narren zur Verwunderung überlassen. Was kann an jener endlosen Weite liegen — die doch nicht Unendlichkeit ist? Man wird sich vorstellen, so gut man können wird, wie ungezählte ungemessene Körpermassen, Weltkörper genannt, in allen Aggregat-Zuständen und extremsten Temperatur-Graden, in heftigster Schnelligkeit, in Kreisen und Krümmungen durch die endlose finstere Leere tanzend rasen, und frage sich, wenn man dabei nicht schwindlig geworden ist, ob aus solchem Anblick einer Welt, deren Centrum nun nicht mehr, wie früher, der Mensch ist, irgend eine Erhebung gewonnen werden könne.

Wenn erst der Idealismus gründlich vertilgt sein wird, wird man auch nicht mehr nach Wahrheit streben und nicht behaupten, die mechanische (oder die positive, wie man sie ebenfalls zu nennen beliebt) Weltanschauung sei die wahre: denn auch dieser Ausdruck stammt aus dem Idealismus und muss mit ihm verhallen, wie alle die Gefühle, die er sonst erweckt hat, schwinden müssen. Der menschliche Geist erweist sich dann als der mechanische Spiegel des Alls, der mehr oder weniger gut geschliffen ist; er mag durch die wachsende Feinheit des Schliffs und höchste Raffinerie alles was ihn trifft recht genau und ungefärbt in sich spiegeln — wahr ist er nicht, Wahrheit bietet er nicht: denn es spiegelt sich nichts Wahres in ihm. Wissenschaft ist dann nur noch ein Mittel der Technik, und als solches höchst nützlich — nützlich für den Leib; der Geist steht im Dienste des Leibes. Damit wir köstlich essen, uns prächtig kleiden, uns herrlich amusiren, dazu treiben wir Physik — wozu sonst?

„Die Wissenschaft unterwirft uns die Natur, macht uns zu Herschern der Natur und befreit uns von der Herschaft über

Menschen. Nicht mehr Menschen-Beherrschung, wie die Assyrer, Babylonier und Aegypter erstrebten — Natur-Beherrschung ist unser Ziel". Wie das herrlich klingt! — ja, wenn der Mensch in seiner idealen Herrlichkeit dahinter steht; sinnlos dagegen ist es, wenn der Mensch als positiver Faden im positiven Gewebe des Alls verzettelt ist. Die Natur-Beherrschung ist nützlicher als die Menschen-Beherrschung, die Sclaverei, sie stärkt unsre Kraft im Kampfe ums Dasein in höherem Maße; weiter hat sie keinen Zweck. Einen andern Zweck kann auch die Befreiung von Aberglauben, wozu der Idealismus gehört, nicht beanspruchen.

Nein, keine Erhebung, keine Erbauung ist mehr zu fürchten, wenn erst die Zerstörung der anthropo-centrischen Weltanschauung (d. h. der Ansicht, nach welcher der Mensch als Mittelpunkt des Alls gilt) vollendet sein wird, wenn die Wörter erst zu reinen Ausdrücken der positiven Begriffe des Verstandes geworden sind, und die dumpfe Gefühls-Atmosphäre, die dieselben jetzt umgibt, verweht ist; wenn wir nicht mehr zu fürchten haben, dass durch das Ertönen des Wortes außer dem Begriffe noch allerlei Beziehungen aus allen dunkeln Winkeln des alten Gemüts geweckt werden, die den Begriff umhüllen. Nun ist das Gemüt ausgerottet. Mit der wahrheitslosen Richtigkeit der Erkenntnis ist eben von allem Gefühl nur der vergnügte oder misvergnügte Nutzen geblieben, der Schmerz durch einen Schlag, durch Hunger und Durst, und die Lust durch Kitzel. Der einzige für berechtigt anerkannte Idealismus ist das Lustgefühl, das man sich dadurch verschafft, dass man Andere kitzelt.

Wir klammern uns an das Sein; aber über allem Krafterwerb ist jede Würde verloren gegangen!

9. Wie stehen wir also? Besinnen wir uns. Wir sind, so scheint es, vor das Dilemma gestellt: entweder vorwärts ins positive Nichts, oder zurück zu dem als Mythologie und Metaphysik verschrienen Idealismus. Ein Punkt in der Mitte, wenn es einen solchen gäbe, wenn er denkbar wäre, müsste wenig angenehm sein. Ruhe könnte er nicht gewähren; wir würden nach entgegengesetzten Seiten gezerrt.

Wir können nicht bloß nicht rückwärts zur metaphysischen Kosmologie und Natur-Philosophie, zur metaphysischen Psychologie und Theologie; sondern wir können auch nichts, durchaus nichts von allem gesicherten Inhalt der mechanischen Welt-Anschauung aufgeben und um keine Linie von der Methode derselben abweichen, wie nicht für die Betrachtung der Natur, so auch nicht für die des Geistes. Sie ist weder zu umgehen, noch zu vertuschen, noch ist von ihr abzusehen.

Was also tun? Wollen wir mit dem Pessimismus die Feigheit vertreten, das Nichts für das absolut Gute zu halten, aber doch den Sprung in's Nichts zu unterlassen, dies beschönigend mit dem Vorwande, dass wir ja doch nicht Alle bereden können, mit uns zu gehen? und echt sophistisch fortfahrend, dass, wenn sich auch alle Menschen mit uns ins Nichts stürzten, vielleicht nach uns, früher oder später, ein neues Menschen-Geschlecht entstehen würde, das unter denselben Uebeln litte, an denen wir kranken? Wollen wir uns dem neuesten pessimistischen Mythos hingeben von einem leidenden Gotte, der, um sich von einem Schmerze zu heilen, die schlechte Welt geschaffen hat, in der Weise und Absicht, wie wir uns gelegentlich eine spanische Fliege auflegen, eine Fontanelle machen? und wollen wir uns dabei heimlich mit der Hoffnung kitzeln, dass, so lange wir leben, der Gott das Heilmittel, Welt genannt, nicht von sich tun werde? Doch wozu solcher Torheiten gedenken, die freilich wol von Einem in seiner Eitelkeit ersonnen und von Vielen, die durch schlechtes Denken einen naturwidrigen Appetit bekommen haben, für schmackhaft befunden werden können.

So gibt es denn nur den einen Ausweg: wir müssen die Idee mitten in die mechanische Denkweise hineinstellen, müssen in voller Anerkennung der mechanischen Welt dennoch den Idealismus unsrer Gesinnung betätigen.

Wie dies geschehen könne? dies zu zeigen ist Aufgabe der Ethik.

Das ist die Aufgabe der heutigen Ethik; das ist das Interesse, das wir in der heutigen Lage unsres wissenschaftlichen Denkens an der Ethik nehmen — ein Interesse, größer, als es die Ge-

schichte der Gedanken sonst aufweisen kann, und das ihr von nun an, da die Menschheit einmal diese Stufe der Erkenntnis erreicht hat, für immer verbleiben muss. Denn die Mechanik kann einerseits nie wieder aufgegeben werden und kann andrerseits niemals ihre Natur ändern: sie schließt ewig den Idealismus als ihren Widerspruch aus; und wenn sie auch ewig die Sehnsucht weckt nach ihrer Ergänzung durch die Idee, so kann sie selbst doch sich dieselbe nicht schaffen. Diese Ergänzung kann vielmehr, wie Kant richtig gesehen hat, nur von der Ethik ausgehen. Die Metaphysik ist völlig unfähig, sie zu gewähren, und die Kunst kann sich nur durch die Ethik über die Leerheit eines Spiels erheben. Die Ethik allein kann uns aus dem vernunftlosen Strudel des Mechanismus retten, der unser Denken und Gemüt zu verschlingen droht.

10. Haben wir so das der Ethik als Wissenschaft immanente Interesse gefunden, so scheint mir noch ein anderes für die Gegenwart notwendig obzuwalten, doch hoffentlich in dieser Stärke und Dringlichkeit nicht für längere Zeit. Wir haben nämlich, abgesehen von den unveränderlichen wissenschaftlichen Forderungen auch noch in der heutigen Lage unsrer praktischen Verhältnisse einen gewaltigen Antrieb, uns der unerlässlichen Bedingungen und notwendigen Grundlagen eines sittlichen Lebens klar bewusst zu werden: dieser liegt darin, dass wir alle eine große, radicale Umwälzung der Eigentums- und Lohn-Verhältnisse mit Gewissheit voraussehen. Hierbei handelt es sich nicht bloß um materielle Dinge: der Sophist und Agitator mag es betonen, (und der Menschenfreund wird es auch nicht vergessen), dass hier die Magen-Frage vorliege; für uns kommt hier eine vorausgesehene Umgestaltung unseres gesammten ethischen Lebens in Betracht so tiefgreifender Art, wie die Weltgeschichte kaum eine gleich bedeutsame an die Seite zu stellen hat. Denn die Aufhebung der Sclaverei und der Leibeigenschaft (und nur daran wäre zu denken) kommt doch wohl an ethischer Bedeutsamkeit wie an Schwierigkeit der Durchführung der Aufhebung des Eigentums nicht gleich. — Dies würde schon der Fall sein, wenn auch nicht die Gestaltung der Familie, der Ehe, die Stellung

des weiblichen Geschlechts mit in jene Umwandlung gezogen würde, wie doch vielfach beabsichtigt wird, und in gewissem Maße notwendig ist. Denn so viel leuchtet ohne weiteres ein, dass der Egoismus einen weiten Kreis seiner möglichen Betätigung mit dem Eigentum verlieren würde, damit aber auch die Selbstverleugnung einen ganz anderen Boden gewinnen müsste. Und ebenso müsste (noch ganz abgesehen hiervon, um wieviel mehr in Verbindung damit), die wesentlich geänderte Stellung des Weibes auf die innere Entwicklung des menschlichen Gemüts, und damit auf die gesammte Entwicklung der Menschheit einen unberechenbaren Einfluss ausüben.

Wie sich diese Umgestaltung vollziehen werde, oder wenigstens vollziehen könnte: sehe ich heute noch nicht ab; auch zweifle ich nicht, dass sie zu ihrer Verwirklichung noch langer, langer Zeiten bedürfen werde. Dass die eingeleitete Bewegung schließlich zu einem der Menschheit heilsamen Ziele gedeihen werde, dürfen wir wol voraussetzen. Auch wollen wir hoffen, wie wir wünschen, dass sie sich ohne vorläufige Störungen der Cultur und Civilisation, ohne Gewaltsamkeiten, in ruhigem Uebergange vollziehen wird. Schwerlich aber wird sich diese Hoffnung erfüllen, wenn nicht folgende zwei Sätze Anerkennung finden: die angedeutete Umgestaltung wird sich mehr in Form einer geschichtlichen Begebenheit vollziehen und weniger durch eine menschliche Tat herbeigeführt werden, mehr in Folge einer Entwicklung allmählich über uns kommen, als vom Menschen mit Freiheit gestaltet werden; zweitens aber wird doch die Ruhe und Stätigkeit oder die Unruhe und schmerzhafte Unterbrochenheit des geschichtlichen Ganges von der Weisheit oder Torheit unsres Verhaltens abhängen.

Die erforderliche Weisheit aber wird nur dadurch zu gewinnen sein, dass wir klar darüber werden, was ewiges Sitten-Gesetz ist, und was seine Geltung bloß unter geschichtlichen, zeitlichen Verhältnissen gewonnen hat, also auch von zeitlichen Bedingungen abhängig bleibt und dem geschichtlichen Wandel nicht entzogen werden kann. So ist auch festzusetzen, in wie weit die Ehe eine Einrichtung von ewiger Bedeutung ist, und

in wie fern ihre nähere Gestaltung und überhaupt die Stellung des Weibes in der menschlichen Gesellschaft bloß Erzeugung der geschichtlichen Entwicklung und von bestimmten Zuständen abhängig ist. Veränderte Lage der Cultur und Civilisation, unaufhaltsam, wenn auch noch so langsam vollzogene Umwandlung der gesellschaftlichen Organisation und der politischen Einrichtungen, der Formen der Arbeit und des Genusses, der Verkehrswege und der ganzen Lebensweise, der Ziele und Mittel des menschlichen Strebens verlangen auch dem Gesammtzustande des menschlichen Daseins entsprechende Reformen der sittlichen Institutionen. Wenn wir uns über unsre sittlichen Pflichten und Güter klar geworden sein werden, dann werden wir gern das dem Wechsel der Zeiten Angehörige, das bloß Zufällige, auch dem Wechsel überlassen, und werden dabei das Ewige, das Wesenhafte um so sicherer festhalten, als wir es durch Absonderung von jenem läutern und erhöhen: wir werden eine schädliche Revolution, unbesonnenen Umsturz meiden, indem wir die notwendige, von der Sache selbst geforderte Umgestaltung schrittweise und ohne Verlust an wahrhaft sittlichem Gut sich gleichsam von selbst vollziehen lassen.

Nach Darlegung dieses hohen Interesses, das wir theoretisch und praktisch an der Ethik zu nehmen haben, muss ich mich beeilen den überflüssigen Zusatz zu machen, dass ich mir nicht anmaße, die hiermit gestellten Aufgaben zu lösen. Ich kann den Leser nur bitten, mich auf dem Wege, den ich hier einschlagen werde, mit Ruhe und Besonnenheit zu begleiten, und überlasse ihm schließlich das Urteil darüber, wohin und wie weit er mit mir gekommen ist.

11. So viel über das Interesse an dem Inhalt der Ethik; wenden wir uns jetzt zur Form derselben, über deren Geistlosigkeit Schleiermacher so viel geklagt hatte. Man hat seine Verwunderung nach ganz entgegengesetzter Richtung ausgesprochen: einerseits darüber, dass es überhaupt verschiedene ethische Systeme gebe, da doch nur eine Sittlichkeit vorhanden sei; andrerseits aber machte man es diesen Systemen zum Vorwurf, dass sie trotz der verschiednen Principien, von denen sie

ausgehen, doch sämmtlich dasselbe lehren, dass sie von denselben Tugenden und Verhältnissen in gleicher Weise reden. Sie sprechen alle von den vier Cardinal-Tugenden (deren Aufstellung doch wohl schon älter als Plato ist: Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit), von Wahrhaftigkeit, Woltätigkeit, Dankbarkeit u. s w. von Freundschaft, Familie, Staat. Schleiermacher klagt: „Alles ist allen so gemeinsam, dass, wenn die historischen Spuren verwischt würden, niemand mehr einen Grund haben könnte, einiges mehr diesem, anderes mehr einem anderen System zuzuschreiben. Ueberall bis zum Widerwillen zeigen sich dieselben Einteilungen und Begriffe". Anderswo hat man die Frage so zugespitzt: „Wie kommt es, dass aus dem gleichen Einzelnen" (in der wirklich gegebnen Sittlichkeit der Menschen, die allen Philosophen in gleicher Weise vorlag) „nicht ein gleiches Allgemeines hervorgegangen ist? und andrerseits, wie ist es möglich, dass die Gegensätze im Princip nicht auch das untergeordnete Einzelne ergriffen und je nach ihrer Art umgewandelt haben?"

Wenn diese Verwunderung begründet wäre, so wäre damit der Vorwurf der Geistlosigkeit und Langweiligkeit berechtigt, und sie scheint allerdings den Grund der Gleichgültigkeit auszusprechen, welche man in Deutschland in diesem Jahrhundert gegen die Ethik vielfach gezeigt hat. Indessen diese Verwunderung und die in ihr enthaltene Anklage zerfällt in nichts; sie ist völlig grundlos. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Ethik genau so wie mit der Metaphysik. Sprechen nicht alle Systeme derselben von Sein und Werden, von Qualität und Quantität, Raum und Zeit, Bewegung und Veränderung, Kraft und Ursache, Substanz und Accidens, Begriff und Object, Zweck und Idee? Wie sollte eine Ethik nicht von denselben Tugenden wie die andern reden? soll sie neue erfinden? hat denn je eine Metaphysik neue Kategorien erfunden? Und so hat es niemand Schleiermacher zum Vorwurf gemacht, dass auch er nur von den alten wolbekannten Tugenden und von Freundschaft, Haus und Familie, Staat u. s. w. spricht. Genau so ist auch in allen Aesthetiken von schön und hässlich, von Einheit und Mannichfaltigkeit, Symmetrie und Harmonie und Contrast u. s. w. die

Rede; in allen finden sich die Begriffe des Komischen und Tragischen, und überall werden die Künste: Plastik, Poesie u. s. w. Epos, Lyrik u. s. w. aufgeführt — und wie sollte dies nicht geschehen? — Dass ferner die ethischen Systeme der verschiedenen Philosophien aus denselben sittlichen Erscheinungen in der Wirklichkeit ein verschiedenes Allgemeine, ein verschiedenes Princip gezogen haben, geschah genau eben deswegen, weswegen auch die Metaphysik in verschiedenen Systemen aus der einen und immer gleichen Natur verschiedene Principien gewonnen hat. Aus unendlich vielen farbigen Steinchen schafft sich jeder Denker sein Mosaikbild; jeder hat seine Welt-Anschauung, weil seine eigene Denkweise. Und in der Ethik sollte es anders sein? — Dass aber nun gar die Verschiedenheit nur in den Principien liegen solle, das Einzelne aber in abstoßender Langweiligkeit immer dasselbe geblieben sei, scheint mir wirklich Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit des Urteils zu verraten. Oder was bedeutet es denn, dass die alten Christen in den Tugenden der Heiden nichts als glänzende Laster sahen? Warum stießen sich Epikuräer und Stoiker so heftig von einander ab? Warum hat es Schleiermacher dem Laienbruder so übel genommen, dass er Nathan einen Christen, einen guten Christen nannte? Wäre die Ethik Platons und Aristipps, des Kirchenvaters und der Stoiker und der Epikuräer, Spinoza's und seiner Zeitgenossen, Lessing's und Götze's wirklich dieselbe gewesen: wie konnten sie einander so feindlich gegenüberstehen?

Darum ist auch eine mit Verständnis und Geist ausgeführte Geschichte der Ethik genau so inhaltsvoll und anziehend, wie die Geschichte der Metaphysik.

12. Die letzteren hier erwähnten Punkte führen diese Betrachtungen über unser Interesse an der Ethik zum Abschluss. Es kann allerdings hier, in bloß einleitenden Bemerkungen nur schlechthin ausgesprochen werden, was durch die ganze Darstellung des Systems bewiesen werden muss; aber es muss schon hier hingestellt werden, weil darin die Bedeutung und folglich unser Interesse an der Ethik gipfelt. Das ist der Satz: Die philosophische Ethik liefert den höchsten und einzigen Maßstab,

wonach der Mensch in seinem Verhalten nach Tat und Gesinnung gegen seinen Nebenmenschen gerichtet wird, und von ihrem Spruch gibt es keine Appellation an irgend etwas auf Erden oder auch im Himmel, an kein Menschen- und an kein Gottes-Wort. Der Mensch kann durch keine Macht unterstützt, durch kein Gebot und keine Pflicht und keine Erlaubnis von irgendwo her berechtigt sein, von seinem Nebenmenschen etwas zu fordern was die Ethik nicht vorschreibt, und gegen ihn etwas zu tun was sie nicht billigt; und wer außer der reinen sittlichen Gesinnung zur ethischen Beurteilung eines Menschen noch einen andren Maßstab heranbringt und zur vollen Anerkennung noch eine andere Forderung stellt, welche er dem Dogma entnimmt, begeht eine Ungerechtigkeit. Denn wie sehr auch der Wert jeder Handlung von der Gesinnung abhängt, in der sie geübt ist, so darf doch keine andere Gesinnung gefordert werden, als die rein sittliche, diese aber ganz unbedingt.

Das ethische Urteil, das über einen Menschen ergeht, betrifft sein Selbst und bestimmt das Maß seiner Menschen-Würde; und die Ethik allein, wie sie der höchste Richter des Menschen ist, von dem aus es keine weitere Berufung gibt, ist auch einzig berechtigt, über den Wert eines Menschen als solchen abzuurteilen. Wie schön, wie geschickt, wie gelehrt, wie tüchtig und brauchbar in irgend einer Hinsicht und in wie vielen Hinsichten auch ein Mensch sein möchte: so dürfte er uns berechtigen, seinen Wert, den er f ü r u n s nach irgend welcher Seite haben mag, abzuwägen: die Ethik geht das nicht an. Die Würde des Menschen wird davon nicht getroffen: diese liegt allein und vollständig in seiner Sittlichkeit, und muss also in dem Maße anerkannt werden, als letztere vorliegt. So darf sich auch kein Glaube anmaßen, über die Sittlichkeit und Würde eines Menschen nach Modificationen seines Glaubens zu urteilen; man darf nicht sagen, ein Mensch sei nicht sittlich, und nicht Mensch in voller Hoheit, weil nicht gläubig, oder nicht in gewisser Form gläubig. Solches Urteil wäre durchaus ungehörig und hätte genau so viel Sinn, wie wenn ein Aesthetiker sich weigerte, einen Menschen für sittlich und für voll anzuerkennen, weil derselbe nicht ästhetisch

productiv oder ästhetisch gebildet sei, oder nicht mit Sätzen und Urteilen der Schleiermacher'schen Aesthetik übereinstimme, diese vielleicht überhaupt gar nicht als richtig anerkenne. — Es mag wol jemand auf einen gewissen Glauben großes Gewicht legen: so mag er den Einen, der diesen Glauben inniger, kräftiger hegt als ein Andrer, in dieser Beziehung höher schätzen als den Andren: aber die Menschen-Würde wird davon nicht berührt. Es mag also immerhin jemand wünschen, einem Anderen oder allen Anderen seinen Glauben zu geben, wie ein Anderer darnach strebt, Alle für seine ästhetische Ueberzeugung zu gewinnen. Niemand aber darf den Anspruch erheben, der Andere müsse, solle denselben religiösen Glauben bekennen wie er, denn davon hänge seine Menschen-Würde ab. Das hieße der Sittlichkeit Hohn sprechen.

Also der Spruch der Ethik ergeht über Jeden und Alle, und steht höher als jeder andere Spruch von irgend welcher Seite; denn er, und er allein entscheidet über das Maß der Menschen-Würde.

II.
Vorläufige Bestimmung des Objects der Ethik, des Charakters derselben und ihrer Stellung im System der Wissenschaften. — Erkenntnis und Beurteilung.

13. Wenn der Begriff einer Disciplin durch die bloße Angabe ihres Gegenstandes genügend bestimmt, und damit ihre Definition gegeben werden könnte: so wäre diese Aufgabe rücksichtlich der Ethik leicht und schnell gelöst; wir hätten uns nur an folgendes zu erinnern: Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung ist alles Seiende; das Seiende aber wird von uns teils als Natur, teils als Geist betrachtet; der Geist ferner verhält sich einerseits theoretisch, andrerseits praktisch: der praktische Geist ist Object der Ethik.

Dies kann nicht falsch sein; aber es ist ungenügend: eine kurze Besinnung sagt uns, dass der praktische Geist auch Object der National-Oekonomie und der Statistik, auch der Geschichte

(Philologie), und nicht minder der Politik und der Pädagogik ist — noch abgesehen davon, dass die Psychologie, neben dem theoretischen Geiste in der Lehre vom Vorstellen und Fühlen, auch den praktischen Geist in der Lehre vom Wollen zu erforschen hat. Und nicht etwa so unterscheiden sich diese Disciplinen, dass sie je einen Teil desselben Gegenstandes, je einen Ausschnitt desselben Kreises von Tatsachen betrachteten; sondern sie haben alle denselben Gegenstand oder denselben Kreis von Tatsachen in seiner Ganzheit zur Vorlage — nur jede in besonderer Hinsicht; jede hat ihren eignen Standpunkt. Der Rechtswissenschaft aber ist hier noch nicht ausdrücklich gedacht; mit ihr müssen wir uns später noch besonders auseinandersetzen.

Demnach wäre zur Vervollständigung der obigen Definition der Ethik die Frage zu beantworten: welchen Gesichtspunkt für die Betrachtung des praktischen Geistes nimmt die Ethik?

14. Es scheint, als könnten wir leicht eine nähere Bestimmung des Objects der Ethik geben, indem wir hinzufügten, dass sie den praktischen Geist im Lichte der Freiheit betrachte. Damit wären dann offenbar die psychologische, statistische und naturwissenschaftliche Betrachtung sogleich ausgeschlossen, da diese Disciplinen die Erscheinungen des praktischen Geistes nach dem Causal-Gesetz, nach ihrem gegenseitigen mechanischen Verhalten zu begreifen suchen. Diesen Gegensatz leugne auch ich nicht; auch für mich hat die Ethik nicht den causalen Mechanismus des praktischen Geistes zu erforschen; auch mir ist Ethik die Ausmessung des Gebietes der Freiheit. Nur ist der Begriff der Freiheit hinsichtlich seiner Geltung ein so problematischer, und auch hinsichtlich seines Inhalts ein so umstrittener, dass es mir völlig unmethodisch erschiene, wollte man die Ethik mit demselben beginnen, ihn sogleich in die anfängliche Definition derselben bringen. Wer die Freiheit leugnete (und auch für solche Leser ist das vorliegende Buch bestimmt), dürfte sich dann für berechtigt halten, die Ethik sogleich bei Seite zu legen und beim vermeintlichen Determinismus der Statistik zu verbleiben, aus welchem er zu ersehen meint, warum jeder Mensch so handeln müsse, wie er eben tut, und nicht anders

könne. Wir wollen es also lieber noch darauf ankommen lassen, ob wir unsere Arbeit mit der Freiheit schließen können. Wir haben für den Anfang jedenfalls einen Ausgangspunkt zu wählen, der unbestreitbar ist.

15. Der Unterschied aber zwischen Ethik und Geschichte wird durch den Begriff der Freiheit nicht einmal getroffen. Wer diese anerkennt, wird sie in der Geschichte finden und in der Ethik fordern; im entgegengesetzten Fall wird er sie dort leugnen und hier nicht verlangen. Was also unterscheidet beide? Hierauf antwortet Böckh in seiner antikisirenden Weise, wonach die Ethik beides umfasst, sowohl das was wir jetzt Ethik nennen, als auch das was wir Geschichte (Philologie) nennen, der Unterschied liege lediglich in der Methode: in der Ethik hersche die philosophische, apriorisch deducirende Methode, in der Geschichte die historisch-philologische. Auch dies muss wol richtig sein; es ist ja in gewissem Sinne ganz selbstverständlich, dass eine philosophische Disciplin, wie die Ethik, eine philosophische Methode haben müsse, wie umgekehrt die Geschichte nur eine historische haben kann. Dann aber ist doch klar, dass die Methode nicht den Unterschied erst schafft, sondern dass der anderweitig durch sachliche Gründe erzeugte Unterschied auch seinen Ausdruck in einer ihm angemessenen Verschiedenheit der Methoden findet. Die Anwendung der Methode darf man sich nicht in der Art willkürlich denken, dass dieselbe Disciplin nach Belieben die eine oder die andere wählen dürfte; vielmehr wird durch ihre Tendenz auch ihre Methode bestimmt; und man kann ja auch die Ethik historisch, und die Geschichte philosophisch behandeln.

16. Das aber wäre freilich ein recht fasslicher Unterschied, dass in der Geschichte die Freiheit gefunden, in der Ethik die Freiheit gefordert werde — wären wir nur erst der Freiheit und damit dann auch der Berechtigung zur Forderung derselben sicher. Viele meinen, auch die Ethik sei bloß Darstellung, nämlich des sittlichen Seins: sie sei das letzte Kapitel der Geschichte, nämlich Darstellung der Sittlichkeit in Institutionen und Gesinnungen, welche das Menschengeschlecht auf der heutigen

Stufe seiner Entwicklung errungen und gestaltet hat. Ich denke freilich, die Ethik habe allerdings so etwas wie Forderungen, Imperative darzustellen, die nicht durch geschichtliche Betrachtungen zu gewinnen sind; denn, wenn sie auch immerhin erst geschichtlich geworden sind, so haben sie doch ihre Geltung erst zu erweisen, und diesen Erweis soll die Ethik bringen. Sie ist keine erzählende, sondern eine beweisende Disciplin, und zwar beweist sie das Recht der sittlichen Gebote. Da dies aber nicht von vorn herein anerkannt wird, so müssen wir uns diesem Ziele langsam zu nähern suchen. Den Ausgang haben wir vom sicher Zugestandenen zu nehmen, und einen solchen wird uns wohl folgende Betrachtung bieten.

17. Es liegt auf der Hand, dass die Wissenschaft der Ethik, obwohl ihr Gegenstand der praktische Geist ist, dennoch an sich durchaus zur Theorie gehört. Unser theoretisches Verhalten aber zu Dingen und Begebenheiten, wie Handlungen ist ein doppeltes; wir erkennen und wir beurteilen. Wir erkennen etwas, indem wir seine unterscheidenden Eigenschaften auffassen, die Bedingungen seines Daseins einsehen, seinen Ursprung und sein Werden aus den Ursachen und sein eigenes Wirken als Ursache für anderes begreifen, es in allseitigem Zusammenhange mit dem Gesammtleben sehen. Erkennen heißt ein Dasein begreifen, d. h. etwas als einen bestimmten Punkt in der Kette der Ursächlichkeit, in dem Kreise der Wechselwirkung des Alls erfassen. Hier verhalten wir uns ganz objectiv: denn um das Verständnis des Objects ist es uns dabei zu tun, und lediglich darum; und alle Mittel, die der Geist dabei anwendet, haben die Richtung auf das Object. Es werden die Kategorien des Verstandes in Anwendung gebracht, wie Kraft, Substanz u. s. w. und die Vorstellungen werden in den logischen Formen des Urteils verbunden; die Urteile aber werden verkettet und aus ihnen neue erschlossen; und so bilden sich durch Urteile und Schlüsse begriffliche Gewebe in Uebereinstimmung mit den Geweben des Seins. Wir denken dadurch (wenn und insofern es uns gelingt) das Seiende, wie es an sich ist und besteht, wie es aus anderem geworden ist, und wie es anderes wirkt. Das

metaphysische, wohl begründete Bedenken, dass wir doch niemals das Reale an sich erfassen, sondern nur seine Erscheinung, kann uns hier nicht kümmern. Die objectiv erfasste Erscheinung ist für unsern Geist die Realität, in der wir denken und leben und wirken. — Die Beurteilung dagegen setzt die Erkenntnis voraus, und die Frage ist dabei nur, wie etwas uns gefalle und behage oder im Gegenteil misfalle und misbehage, wie es uns stimme, ob wir billigen und loben, anerkennen und beistimmen. Hier verhalten wir uns also subjectiv: nicht mehr um den Gegenstand ausschließlich an sich ist es uns zu tun, sondern um dessen Verhältnis zu uns, zu unsren Wünschen, Neigungen, Bedürfnissen, Schätzungen, Denk-Forderungen, Ansichten, kurz zu unsrer Subjectivität.

Wir sehen z. B. eine Person und bemerken, dass sie blond oder dunkel von Haar, blau oder braun von Auge, stumpfnasig oder mit Adler-Nase, groß oder klein, schlank oder gedrungen u. s. w. sei. Nachdem so eine Erkenntnis von der Gestalt gewonnen ist, beurteilen wir sie, indem wir sie schön oder hässlich, ansprechend oder abstoßend nennen. — Jemand macht einen Schluss, der uns mitgeteilt wird: so liegt dieser Schluss als eine im Denken vollzogene Tatsache, als eine geistige Handlung vor uns: wir müssen sie in unserem Geiste wiederholen, und die darin gegebene Erkenntnis reproduciren. Darauf können wir beurteilen, ob der Schluss richtig oder falsch, die Erkenntnis begründet sei, unsre Anerkennung und Billigung gewinne. Jede Beurteilung kann, insofern sie eine lediglich theoretische Tat ist, wiederum einer wissenschaftlichen Beurteilung unterliegen, insofern sie aber einen Zug des praktischen Charakters verrät, kann sie auch einer ethischen Beurteilung unterzogen werden, es kann nämlich gefragt werden, ob die Beurteilung eine richtige, das heißt in diesem Falle eine gerechte, oder aber eine falsche, ungerechte und unbillige sei. Endlich kann auch ein Gebilligtes mit andrem gleichartigen Gebilligten verglichen, und es kann dann gefragt werden, welches Object die höhere Billigung oder Schätzung verdiene.

18. Wesentlich ist allemal, dass durch die Beurteilung eines

tatsächlichen Verhaltes, den wir kennen gelernt, unsere Erkenntnis an Inhalt nicht vermehrt, durch neue Daten nicht bereichert wird. Man lernt ein Kunstwerk in seinem Bestande, eine Tat in ihrem Verlaufe nicht besser und nicht vollständiger dadurch kennen, dass hinzugefügt wird, dies sei schön oder hässlich, gut oder schlecht. Beurteilung tritt zur vollzogenen Erkenntnis hinzu, ohne diese als solche zu vervollständigen. Eine gute, richtige Beurteilung aber ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass der zu beurteilende Tatbestand richtig und vollständig erkannt, durch Denken und Anschauen vollständig aufgefasst ist, und dass diese Erkenntnis oder Anschauung dem Bewusstsein vollständig, klar und deutlich, und lebendig vorschwebe: denn sie ist das Object der Beurteilung.

Wie sich aber Erkenntnis und Beurteilung durch das Ergebnis unterscheiden, so auch durch das Object. Man erkennt etwas, wie man einen Brief schreibt, ein Haus baut: d. h. das Object entsteht erst im Geiste durch das Erkennen, wie der Brief und das Haus durch die Tätigkeit des Schreibens und Bauens. Für die Erkenntnis und die Anschauung also sind Object und Ergebnis identisch: das Object ist das Ergebnis beider. Das Object der Beurteilung dagegen ist gegeben durch Erkenntnis, Anschauung von einem Ding oder einer Tat; diese liegen fertig vor und sollen nun erst beurteilt werden, wie ein Haus, das man beziehen will, wie der Boden, den man betritt. Hier ist das Object verschieden von dem Ergebnis, nämlich dem Lob oder Tadel.

19. Ist der Unterschied zwischen Erkennen und Beurteilen sicher und klar, so können wir nun fortfahren mit der Behauptung, dass es zwei Classen von Disciplinen geben müsse: eine, welche die Erkenntnis fördert, und eine andere, welche die Beurteilung begründet. Es gibt also:

1. Theorien vom All als Ganzen und von dessen Teilen, und
2. Theorien der Beurteilung.

Jene sind material, diese formal: denn jene gewähren Einsicht in den Stoff, der uns vorliegt, erkennen Tatsachen und geben dem Geiste Inhalt; diese betreffen bloß unsere Be-

urteilung des Gegebenen oder Vorliegenden, ohne dieses zu vermehren. Und so können wir unmittelbar auch dies hinzufügen, dass die psychologische Lehre vom Wollen, wie alle Psychologie, ferner die Geschichte und Statistik, die Volkswirtschaftslehre, die Politik und Pädagogik zu den materialen Disciplinen gehören, da sie das geistige Leben des Menschen im Hause und im Staate in seinen Schöpfungen und Betätigungsformen nach seinem ganzen causalen Zusammenhange, also auf Metaphysik gestützt, darstellen, und das Bestehende wie das Gewesene, das Werden und Vergehen der theoretischen und praktischen geistigen Welt zu begreifen suchen. — Dagegen ist die Ethik von allen diesen Disciplinen dadurch unterschieden, dass sie eben garnichts Tatsächliches erkennt, auch keine sittliche oder gar unsittliche Tatsache, also nicht zu den materialen Disciplinen gehört, sondern zu den formalen Theorien der Beurteilung. Lehren jene, was in der geistigen Menschen-Welt wirklich ist und geschieht, und was einst war und geschah, und unter welchen causalen Zusammenhängen der Mensch alles jenes wirklich tut und leidet und getan und erlitten hat: so gibt uns die Ethik nur einen Maßstab zur Beurteilung der menschlichen Handlungen an die Hand, Maßstäbe des Lobes und des Tadels in Hinsicht auf Sittlichkeit. Sie setzt als den Gegenstand, auf den sie sich richtet, nicht bestimmte Taten voraus, sondern nur Beurteilungen von solchen, Lob und Tadel, die denselben gespendet werden, und zeigt, worauf diese beruhen. — Dies alles bedarf noch genauerer Bestimmung.

Anmerkung zu § 18. Die Eigentümlichkeit aller Beurteilung gegen die Erkenntnis, dass sie die letztere voraussetzt und zu ihrem Inhalt nichts hinzufügt, findet sich auch in der Beantwortung der Frage, ob etwas da sei. Denn wenn wir erfahren, dass ein Ding wirklich da sei oder nicht da sei, so wissen wir darum von dem Dinge selbst nicht mehr; und dasselbe muss uns sogar vorher schon bekannt gewesen sein, um entscheiden zu können, ob es da ist oder nicht. Wie sollte ein Chemiker bestimmen können, ob in dem Inhalt eines Magens Arsenik enthalten sei oder nicht, wenn er das Arsenik nicht nach seinem chemischen und physikalischen Verhalten schon genau kennt? Und ebenso ist es bei einfachern Gelegenheiten. Der Satz: diese Zuckerdose, diese Weinflasche ist voll oder leer, d. h. es ist Wein oder Zucker darin oder nicht darin, sagt nichts aus weder über das Wesen und die

Eigenschaften der Dose oder Flasche, noch des Zuckers und Weines. Die Frage um das Dasein scheint also nicht zur Erkenntnis, sondern zur Beurteilung zu gehören. Auch macht es in dieser Beziehung keinen Unterschied, ob man sagt: ist Zucker in dieser Dose? wächst Zucker in diesem Lande? oder gibt es Zucker im All? Durch Beantwortung dieser Fragen gewinnt derjenige, der den Zucker noch nicht kennt, nicht die geringste Erkenntnis von demselben. Indessen enthalten doch alle solche Sätze keine Beurteilung; sondern sie enthalten wirklich eine Erkenntnis, und zwar eine wiederholte oder ein Wieder-Erkennen; ja, genauer betrachtet, bereichern sie allerdings auch unsere Erkenntnis, zwar nicht die von dem genannten Dinge, aber von anderem, was damit zusammenhängt, was durch die Wirkung oder als Ursache desselben qualitativ bestimmt wird. Sie enthalten die Anwendung allgemeinerer Sätze auf den bestimmten Fall. Wenn man mir sagt: in dieser Tasse Kaffee ist Zucker, so erfahre ich freilich nichts über den Zucker, aber über diesen Kaffee, den ich nun durch Anwendung meiner Erkenntnis des Zuckers als gesüßt weiß. Wird mir gesagt: in diesem Lande wächst Zucker, so erfahre ich vom Klima des Landes und von der Tätigkeit seiner Bewohner. Hört man: in Aegypten gibt es keinen Regen, so erfährt man nichts über den Regen, aber sehr Wesentliches über Aegypten. Sagt man: es wird heute noch Regen, Schnee u. s. w. geben, so erfahren wir wirklich, was uns mehr oder weniger wichtig sein kann. Allgemein also müssen wir sagen: solche Existential-Urteile, wie man sie genannt hat, bereichern unsere Erkenntnis allerdings, zwar nicht an Qualitäten des Gegenstandes, um den es sich handelt, die vielmehr als bekannt vorausgesetzt werden, aber doch insofern, als sie lehren, dass an dem bestimmten Orte oder zu der bestimmten Zeit solche Eigenschaften, Wirksamkeiten und Möglichkeiten zu Wirkungen gegeben sind, als aus dem Dasein dieser Gegenstände unmittelbar folgen, und auch dass die Ursachen dort wirksam sind, welche zum Dasein solcher Gegenstände erfordert werden. Durch solche Ursachen und Wirkungen lerne ich aber Qualitäten der ursächlichen und der gewirkten Dinge kennen. — Wenn ein Astronom behauptet, an jenem bestimmten Punkte sei ein Planet, obwohl er ihn niemals gesehen hat, so wenig wie jemand vor ihm: so ist damit nicht bloß ein Sein gesetzt, sondern es ist Product und Grund von Erkenntnissen wirklicher Causal-Verhältnisse. Also ist unsere Erkenntnis damit bereichert, das System der Planeten ist vervollständigt. — Aehnlich verhält es sich mit dem berühmten Beispiel von den hundert Talern, welche ganz dieselben bleiben, ob ich sie schuldig bin oder besitze oder ob sie ganz in abstracto in einem Rechen-Exempel bloß gedacht werden. Dadurch aber, dass sie als in meinem Vermögen befindlich gedacht werden, werden sie in die Reihe der ursächlich zusammenhängenden Dinge versetzt: nun werden sie als Wirkungen erzeugend gedacht, und zwar andere Wirkungen, je nachdem ich oder ein anderer sie besitzt.

Ein bestimmter Zusammenhang also ist es, der durch das Sein ausgesprochen und durch das Nichtsein aufgehoben wird; und dies gilt sogar von bloß gedachten Dingen in Bezug auf den Zusammenhang, in welchem sie gedacht werden. Die Zahl 5 ist dieselbe, ob ein Rechner sie denkt oder nicht;

aber ob der Rechner sie in seine Rechnung gezogen hat oder nicht, ob er sie als +5 oder —5 oder × 5 oder :5 hineingezogen hat, das ändert das Facit.

Wenden wir dies auf die Frage vom Dasein Gottes an, so liegt hier alles ganz anders. Das Urteil: Gott ist oder es gibt einen Gott ist ein ganz einzigartiges Urteil, das sich allen logischen Verhältnissen und metaphysischen Kategorien entzieht, und das darum eben metaphysisch nicht zu beweisen ist. Wir müssten erstlich Gottes Wirksamkeit schon erkannt, und müssten mit Gewissheit eingesehen haben, dass die Wirksamkeit, die wir Gott zuschreiben, nur aus Gott und aus nichts anderem fließen könne, um sie als göttliche Wirkung wiederzuerkennen, und danach Gottes Dasein zu behaupten. Wenn es richtig ist, dass wir das Unendliche nicht zu erkennen vermögen, so sind wir auch nicht berechtigt, dessen Dasein zu behaupten, weil damit ein Wieder-Erkennen ausgesprochen würde, welches ohne vorangegangenes Erkennen nicht möglich ist. Der Gläubige glaubt eben die göttliche Wirksamkeit in vollster Gewissheit und Deutlichkeit erfahren zu haben, und erkennt sie darum in jedem Lebens-Ereignis und in jedem Geschöpf mit aller Gewissheit wieder. Auch der alles zermalmende Kant hat im mindesten nicht an Gott gezweifelt; er hat nur die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes in ihrer Nichtigkeit dargestellt.

Zweitens ist das Urteil Gott ist auch darin ganz einzig, dass durch ist Gott in den Zusammenhang der Wesens-Kette und des Gewebes der Ursachen versetzt wird, zugleich aber durch den Begriff des Unendlichen, den wir in Gott denken, aus dieser Verkettung der endlichen Ursachen herausgehoben wird. Wer z. B. Gottes Wirken in jeder Pflanze erkennt, begreift dieselbe zunächst aus den Ursachen, die in der Erde, der Luft und der Sonne liegen, vollständig, und denkt dann doch noch Gott als letzte, allesumfassende und alleswirkende Ursache zu dem Complex von Ursachen, welche die Pflanze hervorbringen, hinzu — hinzu, aber nicht darunter, und denkt diese letzte Ursache als in einer Form wirkend, die ganz verschieden ist von der Weise, wie er die Wirksamkeit der natürlichen Ursachen und handlenden Wesen denkt.

Der Satz Gott ist ist weder ein Product der anschauenden Erfahrung, noch der Induction, noch der Deduction; Gott ist kein Begriff, sondern eine Idee. Wäre er der allgemeinste Begriff, so wäre er der leerste, ein reines x. Er ist aber die Fülle alles Inhaltes und Grund aller Deduction; er ist nicht erfahren und nicht erschlossen, sondern Voraussetzung oder Postulat für alle Erfahrung und alle Schlüsse. — Für die Ethik wird die Frage sein: verhält es sich wie mit diesem Satze Gott ist auch mit dem Satze Freiheit ist?

III.

Nähere Bestimmung des Objects und Charakters der Ethik. Die Gefühle. Zwei Classen derselben.

20. Nachdem wir die Beurteilung von der Erkenntnis unterschieden haben, erinnern wir uns, dass erstere in einer wesentlichen Verwantschaft zu den Gefühlen stehen müsse, insofern

die Gefühle sämmtlich Beurteilungen sind: in den angenehmen liegt die Billigung, in den unangenehmen die Misbilligung. Um hier aber Verschiedenheiten des Gleichartigen nicht zu verwischen und nicht Ungehöriges zusammenzufassen, ist es nötig, zuerst im allgemeinen das Wesen des Gefühls und dessen Unterschied gegen die Erkenntnis näher zu betrachten, dann aber die verschiednen Arten der Beurteilung zu prüfen und nachzusehen, ob es auch verschiedne Arten der Gefühle gebe.

21. Nur das Erkennen gestaltet ein Object, welches dem Subject gegenübergestellt wird, ein Etwas das wargenommen oder über das gedacht wird; das Fühlen dagegen bildet kein solches Object, gar kein Etwas, das unsrem Bewusstsein vorgeführt, das von dem Subject getrennt ihm gegenüber gestellt würde. Von ersterem gilt: das Subject **hat** ein Object; vom Fühlenden aber können wir nicht sagen, er habe ein Gefühl; denn er ist im Gefühl befangen. Der Erkennende **hat** nicht nur sein Object, sondern er schafft es sich, er ist **tätig**, productiv oder auffassend; der Fühlende ist **leidend**, von Freud oder Leid betroffen. Lust oder Schmerz befällt ein Subject mit einem körperlichen oder geistigen Zustande; und weder dieser Zustand, noch dessen Ursache werden vom Gefühl als Object erfasst, aber wol können sie von der Erkenntnis als Objecte begriffen oder gewusst werden. Wenn wir uns im Finstern, oder sonst unter Bedingungen, welche keine Warnehmung zulassen, gestoßen oder verwundet haben, so erfahren wir von dem verursachenden Gegenstand gar nichts, sondern fühlen nur den Schmerz, das heißt: wir fühlen uns selbst als leidend. Der Gegenstand, der uns verwundet, ist ja auch nur die fernere Ursache des Schmerzes; die nächste ist die Wunde, d. h. die Veränderung an unsrem Körper; und gerade diese nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit kommt dem Leidenden selten oder nie zu Bewusstsein. Was in uns geschehen ist, wenn wir einen Stich bekommen, was uns der schmerzende Zahn tut, wissen wir nicht, und, wir mögen es wissen oder nicht, es ändert nichts am Gefühl, und es gehört nicht dazu. Dabei ist es auch gleichgültig, ob ein Stich durch ein spitzes Ding von außen her bewirkt ist,

oder ob wir durch einen krankhaften (ganz unbegriffenen) Vorgang Stiche im Finger oder in der Brust fühlen. Und ebenso beim Lust-Gefühl. Wir machen einen Spaziergang: die schöne Landschaft, die laue, frische, würzige Luft bereitet uns großes Vergnügen, ist aber nur die fernere Ursache, welche wir allerdings auch warnehmen, erkennen; die nähere Ursache dagegen, nämlich die Veränderung, welche der Atem und die Bewegung in unsrem leiblichen Befinden bewirkt, welche der Anblick der Formen und Farben um uns und über uns in unsrem Bewusstsein bewirkt — das alles bleibt im Gefühl unbewusst. Wir fühlen die Lust, d. h. wir fühlen uns in lustvoller Weise. Wir selbst sind das einzige Object aller möglichen Gefühle, und die verschiednen Gefühle sind Modificationen unsres Selbst.

Demnach können wir auch sagen: das Anschauen und Denken ist transitiv, das Fühlen ist intransitiv oder reflexiv; jenes ist objectiv, dieses subjectiv. Jenes nimmt auf, bildet, producirt oder reproducirt ein Object; das Gefühl i s t; es ist schlechthin, ohne Object; dabei sind wir auf uns beschränkt.

Und was ist das Gefühl? bloß und unmittelbar Beurteilung, und zwar Beurteilung unser selbst; es ist das unmittelbare Bewusstsein unsrer gesteigerten oder geminderten Lebens-Energie, mag die Steigerung und Minderung durch ein äußeres Ding oder durch die Function unsrer Organe in uns erzeugt sein; es ist die Spannung oder Schlaffheit unsres Seins.

Wir sprechen also nur ungenau, wenn wir sagen, ein Gegenstand sei angenehm, als ob das Angenehme eine objective Eigenschaft an demselben wäre; in Wahrheit bedeutet solch ein Satz, dass der Gegenstand Ursache eines angenehmen Gefühls ist oder werden könne.

22. Nur die Seele fühlt. Wenn man sagt, man habe Schmerz im Finger, so heißt das bloß, im Finger sei die Ursache eines Schmerzes, der aber nur in der Seele gefühlt wird. Indessen kann man zwischen s i n n l i c h e n und g e i s t i g e n Gefühlen unterscheiden, nicht als ob sie an sich von einander verschieden wären (denn sie sind immer nur Lust oder Unlust); aber je nach der erzeugenden Ursache, die entweder in den leiblichen oder

in den geistigen Verhältnissen des Subjects liegen, können wir auch die dadurch bewirkten Gefühle von einander sondern. Wie wir die einfache Warnehmung der concreten Dinge sinnlich nennen, so auch das Schmerz-Gefühl, welches uns ein Stein bewirkt, der uns getroffen hat; und wie wir abstracte Begriffe geistig nennen, so auch den Schmerz, welchen uns ein Gedanke bereitet. So eng aber ist das Geistige mit dem Körperlichen verbunden, dass Denken Kopfschmerzen verursacht, und dass alle geistigen Gefühle von körperlichen Symptomen begleitet sind. Geistiger Schmerz lässt den Körper hinsiechen; und wenn wir erhebende Beethovensche Musik hören, so hebt sich die Brust wirklich höher; auch jede ergreifende Rede regelt je nach ihrem Charakter die Tätigkeit des Atmens und den Schlag des Herzens, ihn besänftigend oder beschleunigend oder kräftigend.

Wie der Mittelpunkt des leiblichen Lebens und der sinnlichen Gefühle das Gehirn, so ist der Mittelpunkt des geistigen Lebens und also auch der Wünsche und geistigen Gefühle das Ich. Durch die Beziehung der Vorstellungen auf das Ich und in Gemäßheit dieser Beziehung entstehen die geistigen Gefühle. Die Vorstellung Krankheit z. B. kann an sich, abgelöst von jedem Kranken, recht wohl ohne das geringste Gefühl in unserm Bewusstsein stehen; wird dagegen die Krankheit als die unsrige vorgestellt, als drohende oder als vorübergegangene, oder als die einer uns lieben Person, wird sie also mit unsrem Ich in Verbindung gebracht, so erzeugt sie ein Gefühl. Zum Ich gehört aber nicht bloß das eigene Ich und das liebe Du, sondern auch das feindliche Er; und so schmerzhaft die Verwundung des Ich und Du vorgestellt wird, mit so viel Lust die des Feindes; denn die Schwäche unsres Feindes erhöht unsre Macht. Es ist also niemals die einzelne Vorstellung an sich, der ein Gefühl, so zu sagen, innewohnte; sondern es ist allemal die Beziehung derselben auf das Ich, wodurch sie zur Lust oder Unlust wird. Was uns oder denen die wir lieben, mittelbar oder unmittelbar, angenehm oder nützlich ist, was unsre geistige Macht-Sphäre erweitert, unsre Mittel der Wirksamkeit mehrt, unsre Ehre erhöht, irgendwie unsre Wünsche fördert u. s. w. und auch alles

was den Besitz unsrer körperlichen oder geistigen Macht vor uns selbst oder vor andren zur Erscheinung bringt — all' dergleichen erweckt auch als bloßer Gedanke schon ein Gefühl der Lust, das Gegenteil aber Unlust.

Eben weil das Erscheinen unsrer Macht Lust erweckt, darum bewirkt jede gelingende Tätigkeit so viel Freude, wie umgekehrt jede mislingende, in welcher unsre Ohnmacht zur Erscheinung kommt, Verdruss. Hierbei wirkt freilich noch ein andrer Umstand mit. Bei der körperlichen wie bei der geistigen Tätigkeit mag, abgesehen vom Gelingen, die bloße Verwendung vorrätiger Kraft und dazu die normale Bewegung der Glieder und der Vorstellungen physiologische und psychologische Bedingungen des Wolseins erzeugen. Wer nicht geübt ist, gewisse Vorstellungen in das Bewusstsein zu rufen, oder gewisse Combinationen zwischen denselben zu vollziehen (wie z. B. wer in einer Sprache reden oder hören oder lesen soll, die ihm nicht geläufig ist; oder wer ein für ihn schwieriges Werk liest): der fühlt den Kraft-Aufwand so anstrengend, wie der Arbeiter, der einen ungewohnt schweren Hammer schwingt. Aber ein gewisser leicht fließender Rhythmus der Vorstellungen oder der körperlichen Bewegungen (wie beim Tanz) kann selbst bei schon eingetretener Ermattung noch mit Lust ausgeführt werden. Wie viele physiologische Bedingungen auch in all' diesen Fällen mitwirken, immer entspringt doch die Lust vorzugsweise aus dem Erscheinen der Fähigkeit und Kraft und dem Selbstbewusstsein.

23. Nach dieser Darlegung des Wesens der Gefühle und nach der Auseinandersetzung über die Beurteilung in dem vorigen Kapitel leuchtet soviel ohne weiteres ein, dass zwar die Gefühle sämmtlich und wesentlich Beurteilungen sind, aber doch nur eine besondere Classe derselben bilden; es sind Beurteilungen ohne Object, unmittelbare Aussprüche des Selbstbewusstseins, Modificationen des Sich-Befindens. Daneben gibt es andere Classen von Beurteilung, welche mit der Erkenntnis dies gemeinsam haben, dass sie sich auf ein Object beziehen, dass sie ein Object zwar nicht bilden und schaffen, aber doch sich geben lassen und das gegebene Object beurteilen.

Nun könnte freilich auch zwischen diesen Classen der Beurteilung mit einem Object und den Gefühlen doch noch eine tiefe Verwandtschaft bestehen, wenn sich nämlich herausstellte, dass die Beurteilung der Objecte keinen anderen Inhalt hat, als dass sie bloß klar aussprechen, welches Gefühl durch das betreffende Object erweckt wird. Und ich glaube allerdings, dass es in diesem Sinne gewisse Classen von Beurteilungen gibt, welche eine wesentliche Gleichheit mit den Gefühlen zeigen, indem sie, obwol objectiv, dennoch nur ein in Vorstellung (Worte) übersetztes Gefühl sind. Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir die Classen der Beurteilung jede besonders auf ihren etwaigen Gefühls-Gehalt prüfen.

Wir unterscheiden folgende allgemeine Arten der Beurteilung. Man fragt nämlich:

1. ist ein Zustand oder eine Bewegung oder der Gebrauch eines Gegenstandes angenehm? — Gefühlsbeurteilung im engern Sinne.
2. ist eine beabsichtigte Handlung oder ein vorliegendes Mittel nützlich? — praktische Beurteilung.
3. ist eine gegebene Erkenntnis wahr? — logische Beurteilung,
4. ist eine gegebene Gestalt schön? — ästhetische Beurteilung,
5. ist eine gegebene Tat sittlich? — ethische Beurteilung.

Diese fünf Arten der Beurteilung sind nicht bloß durch das Object, auf welches sie sich beziehen, sondern auch ihrem Wesen nach weit von einander verschieden. Sehen wir jede näher an, sofern unser Zweck es fordert, und fragen wir zugleich, ob sie eine Theorie zulasse, welche die Maßstäbe aufstellt, nach denen die Beurteilung erfolgt, und welche also auch eine Prüfung der Beurteilung betreffs der Richtigkeit derselben (§ 17 Schluss) ermöglicht, wie wol von der sittlichen Beurteilung eine solche Theorie, nämlich die Ethik, zugestanden wird.

Von dem Wesen der ersten Classe der Beurteilungen, nämlich der Gefühle im gewöhnlichen oder engern Sinne, haben wir soeben (§§ 21. 22) gesprochen. Eine Theorie derselben wäre nichts andres als die psychologische Erörterung derselben; die Kritik eines Gefühls aber ist unmöglich. Wenn jemand sagt:

dies ist mir angenehm, so ist solche Aussage keiner Prüfung zu unterwerfen. Jedes Gefühl ist für den der dieses Gefühl hat auch richtig; denn es ist eine subjective Tatsache, ein verursachter Tatbestand im Subject, und ich kann nicht fragen, ob ein solcher irrig sei.

Wenn eine Beurteilung eine Prüfung zulässt, so kann sie auch, sobald man sich von der Unrichtigkeit der Beurteilung überzeugt hat, umgestaltet oder corrigirt werden. Ein Gefühl dagegen, eben weil es schlechthin eine Tatsache ist, kann weder nach irgend einer Theorie der Kritik geprüft, noch umgestoßen und geändert werden. Die Theorie des Gefühls (in der Psychologie) kann nur eine materiale Disciplin sein (§ 19), keine formale; denn sie erforscht Tatsachen. Diese können normal oder abnorm sein, Gesundheit oder Krankheit verraten. So ist auch eine medicinische Untersuchung der Gefühle und eine Heilung krankhafter Gefühle möglich, aber keine Kritik im üblichen Sinne.

Völlig entgegengesetzt verhält es sich mit der dritten Art der Beurteilung, der wissenschaftlichen oder logischen. Denn hier hat die Kritik ihre eigentliche Stätte nach den Gesetzen der Erkenntnis-Theorie (Logik und Metaphysik), und hier wird die Umgestaltung, wenn sie notwendig erscheint, unnachlässlich gefordert. Aber die wissenschaftliche Beurteilung ist wie die wissenschaftliche Erkenntnis ohne jedes Gefühls-Element; denn wissenschaftliche Tätigkeit mag von manchen Gefühlen begleitet sein, in den Inhalt der Erkenntnis treten diese nicht ein. Wir sprechen zwar von Wahrheitsgefühl, verstehen aber darunter nur Liebe zur Wahrheit oder Charakter der Wahrhaftigkeit. Es wäre ein Irrtum zu meinen, wir hätten ein Gefühl, das uns eine wahre sachliche Erkenntnis gibt, oder das eine dargebotene Erkenntnis zu prüfen und als wahr anzuerkennen, oder als unwahr zu verwerfen vermöchte. Die wissenschaftliche Kritik prüft, ob es einer Erkenntnis, welche uns vorliegt, gelungen ist, ihr Object Verstandes- und Vernunft-gemäß zu erfassen; und dabei misst sie die Leistung an den Forderungen des Denkens und Erkennens, an logischen Maßstäben und erkenntnis-theo-

retischen Gründen. Das Gefühl hat hierbei nicht mitzureden. Zuweilen ist uns wol so, als fühlten wir von einem noch unerwiesenen Satz, dass er richtig oder unrichtig sei; oder wir glauben zu fühlen, dass ein gegebener Beweis trügerisch, unhaltbar sei, wie wir in anderen Fällen ein Gefühl der Gewissheit zu haben meinen. Dies ist eine Täuschung: teils wird hier ein vermeintliches Gefühl angenommen, wo wissenschaftlicher Tact wirkt, wir sind nicht im Stande, uns alle die Punkte klar zu machen, welche als Beweis oder Gegenbeweis jenes Satzes dienen können, während wir doch Grund zu der Annahme haben, dass wir solche Beweis-Punkte wol in uns tragen; teils wirkt die Verträglichkeit und Uebereinstimmung des betreffenden Satzes mit gewissen Principien, ohne dass dies als Beweis gelten könnte.

Das verschiedene Wesen der verschiedenen Arten der Beurteilung spricht sich besonders klar im Ergebnis aus. Das Gefühl enthält bloß, dass dem Subject ein Zustand, in den es geraten ist, angenehm oder unangenehm ist, und demgemäß wird das Subject suchen den Zustand zu verlängern oder dauernd zu machen oder zu wiederholen, oder aber zu verändern und aus demselben herauszukommen. Die logische oder wissenschaftliche Prüfung einer Erkenntnis betreffs ihrer Richtigkeit, an sich weder auf einem Gefühl beruhend, noch mit einem solchen verbunden, hat als Ergebnis eine Bestätigung und Anerkennung oder eine Umstoßung und Verwerfung, ein Beipflichten und Zustimmen oder ein Abweichen und Leugnen. Nur die ethische und ästhetische Beurteilung spricht sich als Billigung oder Misbilligung in Lob oder Tadel aus. Ganz anders verhält man sich zu einem neu entdeckten wissenschaftlichen Gesetz, als zu einem schönen Kunstwerk. Ersteres lobt und rühmt man nicht, man nimmt es an und stimmt bei; letzteres lobt man, aber man nimmt es nicht an.

Das Ergebnis der praktischen Beurteilung beruht auf einer Erwägung, wobei die betreffenden materialen Erkenntnisse von dem Dinge, dessen Eigenschaften und Wirkungen, mit unsren Bedürfnissen und Zielen verglichen werden. Weiß man klar, was man will, und weiß man, was irgend ein Mittel nach seiner

eignen Natur und nach der Natur des Gegenstandes, auf den es wirken soll, bewirken kann und muss: so bleibt nur übrig, durch Vergleichung der Wirksamkeit des Mittels mit dem gewollten Zweck festzustellen, ob der ersehnte Nutzen eintrete, das verwendete Ding also nützlich sein werde oder nicht. Solche praktische Beurteilung der Nützlichkeit oder die Erwägung, aus der sie hervorgeht, vollzieht sich also bloß durch die Anwendung materialer Erkenntnisse, aber erfordert keine besondre Theorie der Nützlichkeit und Anwendung. Die Theorien, an die man hier denken kann, wie die Heilkunst, die Landwirtschaftslehre und die Technik überhaupt, die Pädagogik u. s. w. sind sämmtlich und durchaus materialer Natur, wie die Wissenschaften, welche dabei in Anwendung kommen. Die Beurteilungen, welche sie veranlassen, bilden bloß eine Abart der logischen.

24. Es ist leicht zu ersehen, dass die Frage vom Nützlichen mit der vom Angenehmen wesentlich zusammenfällt und geradezu bloß als eine andre Form derselben betrachtet werden kann. Denn der Zweck und Sinn alles Nützlichen ist die Beschaffung irgend einer Annehmlichkeit. Das Nützliche ist dem Menschen angenehm. Das Wort angenehm drückt nach Seiten des Erfolgs und subjectiven Gefühls dasselbe aus, was das Wort nützlich in Hinsicht auf das verursachende Object bezeichnet. Wenn man hiergegen meint, dass das Angenehme und das Nützliche oft sehr weit auseinander liegen oder gar einander widerstreiten: so beruht dies auf Beschränkungen und Erweiterungen beider Begriffe; dann unterscheidet man etwa einen fernern von einem nähern Nutzen mit Rücksicht auf unmittelbare und spätere mittelbare Wirkungen, und setzt einen wahren Nutzen dem eingebildeten, den daurenden dem schnell vorübergehenden, das geistig und in höherem Sinn Angenehme dem sinnlichen und niedern Vergnügen entgegen. An sich ist jeder Nutzen ein Sachverhalt, dessen Eintritt angenehm gefühlt wird. Da uns nun so vieles angenehm sein kann, so ist eine große Auswahl dargeboten, und nun wird erwogen, die Befriedigung welcher Bedürfnisse dringender sei, welche Wünsche stärker, welche Güter ersehnter seien, und danach wird man dann demjenigen

Nützlichen, wodurch uns die vorgezogene Annehmlichkeit gewährt wird, die höhere Stufe anweisen.

Hiermit ist die epikureische Form der Ethik (der Hedonismus, Lustlehre), wie jede Glückseligkeits-Theorie (Eudämonismus) und Nützlichkeitslehre (Utilitarismus) als Ethik abgewiesen — wegen ihrer Principlosigkeit. Denn es ist unmöglich, das Angenehme, das Glück, das Nützliche aus seinem eigenen Begriff heraus und in allgemein gültiger Weise zu bestimmen; es wird etwa nach dem wahrhaft Angenehmen gesucht, was aber nicht ohne Betrachtungen ganz anderer Art (etwa der Gesundheitslehre) gefunden werden kann, die selbst wieder nur ganz willkürlich herbeigezogen werden. Dergleichen führt nur zu einer Casuistik der Wollüste, die nichts maßgebendes in sich hat. Die ganze Erwägung, die nur ein mehr oder weniger Angenehmes und Nützliches voraussetzt, und dann als Ethik doch ein wahrhaftes und absolutes sucht, ist in sich selbst widerspruchsvoll und erregt den Schein, dass sie die Sache nicht ernst nehme und nur Andre und sich selbst täuschen wolle. Indem sie Wahrheit und Absolutheit leugnet, tut sie doch, als suche sie dieselbe. Von keinem Angenehmen lässt sich sagen, es sei wahrhaft — oder man muss es von jedem sagen. Aristipps Wollust ist aber so wenig wahrhaft, wie die Epikureische, und ist eben so wirklich, wie diese. Welche Lust als solche die größere ist? wer könnte das wissen! Wenn er sie alle durchgekostet hätte, so hätte er nur gefunden, was ihm die größte Lust bereitet; wer körperlich oder geistig anders constituirt ist, würde zu andrem Ergebnis gelangen. Consequent verfolgt endigen alle eudämonistische Erwägungen in Lächerlichkeit und Gemeinheit.

Ungefähr dasselbe gilt von dem Nützlichkeits-Princip. Wie man es auch gestalten mag, wird dabei die Ethik zu einer Klugheits-Lehre und Schlauheit herabgedrückt, welche das Nichtige gegen das Nichtigere abzuwägen lehrt.

Immer geht die Frage vom Nützlichen und Angenehmen auf das Zufällige, Bedingte; es setzt besondere Umstände voraus; die Ethik dagegen sucht das für alle Zeiten Gültige, für

alle Menschen Notwendige. Sittliche Tat wird von jedem unweigerlich gefordert; unterlässt er sie, so verfällt er dem Tadel. Der Genuss der Lust, die Beschaffung des Nutzens kann von niemand gefordert werden, und wer sie beide nicht mag, könnte höchstens als Narr verlacht, aber nicht als unsittlich angeklagt werden.

Hiermit soll nicht gesagt sein, dass das Sittliche nicht auch angenehm und nützlich sein könne; nur dies wird behauptet, dass etwas darum, weil es, wenn auch in höchster Potenz, angenehm und nützlich ist, auch sittlich sein müsse. Nach ganz andrer Rücksicht könnte dasselbe sittlich sein, und nach andrer angenehm und nützlich.

25. Wie wird denn nun das Sittliche erkannt? wie wird ethisch beurteilt? Ist die ethische Beurteilung in einem Gefühl gegeben? oder ist sie, ganz wie die wissenschaftliche Kritik, Erfolg einer Reflexion ohne jede Beteiligung des Gefühls. Ersteres ist schon abgewiesen. Das Sittliche kann nicht das Angenehme im gewöhnlichen Sinne, noch auch das Nützliche sein. Aber auch eine Erkenntnis liegt im Sittlichen nicht, und wir prüfen eine Handlung nicht darauf, ob sie richtig und wahr ist, und wenden bei ihrer Beurteilung keine logischen Kategorien und Gesetze an.

Meine Antwort ist: das Gute und das Schöne erwecken allerdings Gefühle, in denen sie sich eben kund geben; sie gefallen oder sie misfallen, und darin ist ihre Beurteilung gegeben. Wir finden etwas gut und etwas schön, weil es uns durch ein Gefühl des Wolgefallens berührt, so dass das Maß der Schönheit oder der Güte mit der Stärke oder der Schwäche des Wolgefallens gegeben wird, wie umgekehrt mit dem mehr oder weniger starken Gefühl des Misfallens das Maß des Hässlichen und Bösen. An die wissenschaftliche Kritik können sich Gefühle mannigfacher Art anknüpfen, aber sie dringen nicht in solche Beurteilung selbst, machen nicht ihre Substanz aus; an die ästhetische und ethische Beurteilung dagegen können sich umgekehrt viele Reflexionen knüpfen, und allemal kann ja das ästhetische und ethische Gefühls-Urteil in die logische Form übersetzt und in

Worten ausgedrückt werden, aber seine Substanz und sein Grund bleibt allemal und für immer das Gefühl.

Aber nicht das Gefühl im gewöhnlichen Sinne, wie wir es oben gekennzeichnet haben, nicht ein Lust-Gefühl, angenehm im gewöhnlichen Sinne, ist der Charakter des Sittlichen und bestimmt unsere ethische Beurteilung des Guten, und nicht ein Schmerz-Gefühl im gewöhnlichen Sinne ist Grund und Inhalt unsrer Beurteilung des Bösen; sondern die ästhetischen und die ethischen Gefühle bilden eine ganz eigenthümliche Art von Gefühlen, deren Wesen wir, weil die bisherige Psychologie sie noch gar nicht erkannt hat, mit besondrer Sorgfalt erforschen müssen. Mit der Erkenntnis derselben aber steht und fällt die Ethik wie die Aesthetik.

Selbst das Vorhandensein solcher Gefühle muss erwiesen werden; denn ihr Wesen scheint widerspruchsvoll in sich und fast wunderbar. Während wir oben von den Gefühlen sagten, sie seien durchaus subjectiv, bezeichnen nur ein Sichbefinden des Subjects: so behaupten wir nun, es gebe Gefühle, eben die ästhetischen und ethischen, welche objectiv sind, indem sie etwas von den Objecten aussagen und erkennen. Wenn wir oben (S. 35) von den Gefühlen sagten, sie seien nur ein Leiden, intransitiv oder reflexiv: so stellen wir jetzt die ästhetischen und ethischen Gefühle als solche hin, welche eine tätige (transitive) Auffassung eines objectiven Verhalts darstellen. Wir wollen nun die früher besprochenen Gefühle die pathologischen nennen, die ästhetischen und ethischen aber die objectiven.

In demselben Maße und in derselben Hinsicht, wie sich die objectiven Gefühle von den pathologischen entfernen, nähern sie sich nicht nur der wissenschaftlichen Beurteilung, sondern sogar der Erkenntnis. Indem wir also im Folgenden versuchen werden, sie von den pathologischen Gefühlen zu unterscheiden, müssen wir zugleich auch daran erinnern, wie sie dennoch nur Gefühle bleiben und keine Erkenntnisse liefern. Weil sie aber objectiv sind, lassen sie eine Theorie zu, wie die wissenschaftliche Beurteilung. Wie letztere (vorzugsweise) die Logik ist, so erstere die Aesthetik und Ethik. Und darum kann es

eine ästhetische und ethische Kritik geben, wie eine logische; und eine ästhetische oder ethische Beurteilung kann als falsch oder richtig erwiesen, und kann, wenn falsch, umgeändert werden, ganz wie die wissenschaftliche Kritik, was beim pathologischen Gefühl unmöglich war (S. 39).

26. Um vor allem das Dasein solcher Gefühle zu beweisen, berufe ich mich auf folgende Tatsachen, die leicht zu bestätigen sind. Auch Ungebildete, die nichts von der Kunst des Versmaßes verstehen, auch Kinder in frühen Jahren werden vom Metrum ergriffen. Ohne Ahnung von Dactylus, Jambus und Anapäst, fühlen sie doch die Eigentümlichkeit des daktylischen, jambischen oder anapästischen Rhythmus; sie fühlen es auch, wenn einem Verse an seinen sechs oder vier Füßen ein Fuß fehlt, und fühlen Befriedigung wenn er hinzugefügt wird. Der Hexameter wird auch weder vom Dichter als die numerische Summe von sechs Füßen geschaffen, noch auch vom Gebildeten, und am wenigsten vom Ungebildeten, als solche aufgenommen; er ist vielmehr eine Einheit, welche, wie sie im Dichter von einem einheitlichen Gefühl geschaffen ist, so im Hörer ein einheitliches Gefühl erzeugt, von welchem Gefühl der Vers als solcher erfasst wird. Wie ein Ton, ganz abgesehen von der Anzahl der Luftschwingungen, durch welche er erzeugt wird, eine Gehörs-Qualität und ein einheitliches Gehörs-Object ist: so ist der Hexameter, ohne Bewusstsein von der Zahl und Beschaffenheit seiner Sylben, eine Gefühls-Qualität und ein Object des Gefühls. So gewiss der Ton C nur einseitig, nämlich bloß physikalisch, durch die Anzahl der Schwingungen bestimmt wird, so gewiss es also falsch wäre, zu sagen, der Ton C sei weiter nichts als diese Anzahl von Schwingungen in der Secunde: so falsch wäre die Meinung, der Hexameter sei die Reihenfolge von sechs Dactylen; wie ein Ton physikalisch allerdings auf Schwingungen beruht, so beruht auch der Hexameter auf sechs Dactylen, aber er ist etwas ganz andres, was nur vom Gefühl erfasst wird und werden kann; er ist als Hexameter ein Gefühls-Object. Ebenso der jambische Trimeter und jeder andere Vers. Und ebenso die Strophe und nicht minder die rhetorische Periode. — Allerdings

besteht ein Unterschied zwischen den physikalischen Schwingungen, auf denen der Ton beruht, und den Füßen und Sylben des Verses; jene werden gar nicht wargenommen, sondern nur wissenschaftlich erschlossen, diese werden wirklich vom Ohre gehört. Aber dieser Unterschied ändert garnichts an der Sache, d. h. ändert nichts daran, dass der Hexameter ohne Bewusstsein von den ihn constituirenden Elementen eine einheitliche Qualität ist, welche vom Gefühl als sein Object erfasst wird und den Inhalt dieses Gefühls ausmacht, wie der Ton C eine einheitliche Qualität ist, welche vom Gehör objectiv erfasst wird und den Inhalt seiner Warnehmung bildet. Wir haben also im Verse ein Object oder einen Inhalt des Gefühls. Die Bildung dieses Gefühls-Objects vollzieht sich im Geiste gleichzeitig mit der Gehörs-Warnehmung einer bestimmt geordneten Reihe von Sylben, ist aber ganz unabhängig von dem Bewusstsein über diese Ordnung.

Nicht anders verhält es sich mit der Melodie und dem Accord: die einzelnen Töne nach Höhe und Tiefe nimmt das Gehör war; die Einheit hingegen, durch welche erst die Melodie entsteht, wird vom Gefühl erzeugt.

Die Einheit eines Mannichfaltigen kann nur Erzeugnis einer zusammenfassenden Tätigkeit sein. Welche Tätigkeit soll denn die Töne zur Melodie einheitlich zusammenfassen? das vermöchte keine Reflexion, und auch nicht das Ohr als empfindendes Organ. Die Auffassung der Ordnung, des regelmäßigen Wechsels aber erweckt dem Ohre ein eigenes Behagen: wie ungestümes Durcheinander Unbehagen. Bleiben wir bei dem einfachen Beispiel der acht Töne von einem C zum andern, so gelangt das Ohr, wenn ihm dieselben nach einander in gleichen Pausen zugezählt werden, nicht eher zu einer befriedigenden Fülle, als bis es das andere C hört; nach jedem andren Tone D, E, F u. s. w. drängt die erregte Auffassungskraft nach fortgesetzter Betätigung; beim andern C tritt ein Abschluss ein. Und nichts andres als dieses Gefühl der befriedigten Ruhe, in Gegensatz zu der unbefriedigten Erregung seiner Tätigkeit vor der Ankunft beim andren C, bewirkt es, dass nun die acht Töne zusammengefasst sind. Man

darf sich demnach den Vorgang nicht so denken, als würde durch irgend eine Kraft die Einheit der Töne geschaffen, und durch diese Einheit darauf ein Gefühl erzeugt; sondern dieses selbst gestaltet den vom Gehör empfangenen Ton-Stoff zur Einheit. Warum aber gerade nach acht Tönen, und nicht nach neun oder zehn, das Gehör sich gefüllt findet, mag von seiner Organisation abhängen; doch das geht uns hier nicht weiter an. Wir halten nur dies fest: insofern eine Reihe von Tönen ein Gefühl erwecken, bilden sie eine Einheit; und dieser Einheit werden wir uns zunächst auch eben durch jenes Gefühl bewusst. Es ist also ein Object-bildendes Gefühl.

Eine Melodie, ein Vers mag, analog einer Tanz-Art, eine Bewegung des Ohres heißen. Jede besondere, durch eine bestimmte Melodie, eine bestimmte Vers-Art erregte Bewegung wird durch ihre Ausführung dem Ohr ein eigentümliches Gefühl erregen, durch welches die Einheit der Melodie, des Verses entsteht. Denn das Gefühl ist zwar immer nur Lust oder Unlust, aber immer durch dunkle Neben-Wirkungen besonders schattirt.

In den Künsten der Anschauung scheint es schwerer, den wirkenden Anteil des Gefühls nachzuweisen. Folgendes jedoch ist mir gewiss. Ein Gebäude in dorischem und ein andres in korinthischem oder gar in gothischem Stil macht auch auf den Ungebildeten einen völlig verschiedenen Eindruck, obwohl er weder von Säulen-Ordnung je gehört hat, noch die Teile der Säule kennt, noch von Spitzbogen u. s. w. weiß, d. h. die verschiednen Ordnungen wecken in ihm verschiedenartige Gefühle, durch welche er eben diesen und jenen Stil erfasst, ohne davon zu wissen. Das Auge muss freilich ganz besonders dazu eingerichtet sein, räumliche Ordnung zu schaffen, Gestalten zu bilden, Ausgedehntes, räumlich neben einander Befindliches zu sondern und zusammenzufassen. Ich frage aber: warum ist ein Kreis und jeder von Linien umschlossene Raum eine Einheit, aber weder der Winkel zweier kurzer oder langer Linien, noch drei Linien, welche nur zwei Winkel bilden? und warum nennen wir dergleichen nicht eine Figur? warum scheint uns die Figur so lange unfertig, bis die gezogenen Linien einen umschlossenen

Raum begrenzen? In Bezug hierauf, meine ich, verhält sich das Auge genau so, wie das Ohr in den oben erwähnten Fällen. Ein durch die Tätigkeit des Auges bei der Auffassung der fertigen und der unfertigen Figur entstehendes Gefühl der Beruhigung oder Unbefriedigtheit ist es, welches unmittelbar als vorhandene oder fehlende Ganzheit und Einheit objectiv erfasst wird. Mag immerhin für die Tonreihe, wie für die Anschauung eine reale Ursache die Einheit, das Ganze, herstellen; für die Auffassung der Einheit im Bewusstsein ist das Gefühl der Befriedigung sowol der Grund und die Rechtfertigung solcher Auffassung, als auch durch dasselbe eben die Auffassung selbst gegeben wird. Wir werden später (§ 45) hierauf zurückkommen.

27. Das hier hervorgehobene Gefühl der Befriedigtheit mit dessen Gegenteil ist aber wesentlich verschieden von dem früher besprochenen pathologischen. Nicht nur, dass es nicht subjectiv bleibt, vielmehr objectiv bezogen und für die Erkenntnis verwendet wird (worin für uns die Hauptsache liegt), sondern dieses Verhältnis muss doch auch in dem Verhalten unseres Körpers und Geistes seine Ursache haben; und wieviel auch hierbei noch unklar sein mag, klar ist soviel, dass jenes Gefühl der Befriedigung und dessen Gegenteil in gar keinem Zusammenhange steht mit der Ermüdung, d. h. mit dem Maße der schon aufgewendeten Kraft in Verhältnis zu dem Maße der noch vorhandenen. Die Auffassung dreier Linien im Dreieck ist weder leichter noch schwerer, als wenn sich die beiden Seiten-Linien nicht zum dritten Winkel zusammenschließen; und das Hören der halben Scala kann nicht anstrengender sein, als das Hören der ganzen. Dies ist wol ein entscheidender Beweis dafür, dass das objective ethische Gefühl von dem pathologischen nach Wesen, Inhalt und Ursprung verschieden ist.

Das Gesagte gilt aber nicht bloß von den ästhetischen Gefühlen, deren allgemeinste Kategorie im Gegensatz von schön und hässlich liegt; sondern auch von der andren Classe der objectiven Gefühle, von der ethischen, deren Haupt-Gegensatz in gut und schlecht liegt. Das Gute gewährt in der Beurteilung das Gefühl der Befriedigung; das Schlechte erzeugt das Misbe-

hagen der Unbefriedigtheit: und auch dies ist wiederum nicht so zu verstehen, als sollte eine Tat, die der Verstand als gut erkennt, deswegen befriedigen, oder umgekehrt, weil sie als schlecht verurteilt wird, deswegen Misfallen erwecken; nein, das Gefühl der Befriedigung oder des Misbehagens enthält in sich die Billigung oder Misbilligung der Tat.

28. So wären die objectiven Gefühle auf dem ästhetischen und ethischen Gebiete als wirkliche nachgewiesen. Da sich nun die pathologischen Gefühle als so völlig unfähig erwiesen haben, die Grundlage der Ethik abzugeben, so ist es uns überaus wichtig, die objectiven Gefühle von ihnen zu sondern. Wir haben also bei diesem Unterschiede noch zu verweilen, und wir werden merken, dass alles was die objectiven Gefühle von den pathologischen entfernt, sie den Erkenntnissen annähert, von denen sie aber auch unterschieden werden müssen.

Wenn erstlich die pathologischen Gefühle durch Zustände unsres Seins und Functionen unsres Lebens hervorgerufen werden, durch leibliche oder geistige Zustände oder Tätigkeiten, in denen sich unser Ich befindet, und in denen es eben nur sich findet, weswegen sie eben subjectiv und pathologisch sind: so verhält sich dies mit den objectiven Gefühlen ganz anders. Sie haften am Ich nicht in höherem Maße und wesentlich auch nicht in andrer Weise, als alle Empfindungen und Erkenntnisse; nämlich sie sind, wie diese, Betätigungen, Reactionen des Ich gegen Eindrücke, welche von Objecten ausgehen. Diese Eindrücke versetzen uns aber nicht in leidende Zustände und wirken nicht als solche Ursachen auf uns, welche unser Dasein, unsre Lebenskraft fördern oder hemmen, welche uns nützen oder schaden; sie wecken bloß unsre fühlende Tätigkeit. — Die Gefühlsmacht solcher Gefühlstätigkeit ist oft nicht geringer als die der leidenden Gefühle. Charakteristischer aber ist die Verschiedenheit in der Beschaffenheit des Fühlens. Wer ein trauriges Geschick in seinem Kreise erlebt, wird ganz anders davon berührt, als wer dasselbe Geschick von einem tragischen Dichter gestaltet und von einem großen Schauspieler vorgeführt sieht — anders, aber kaum stärker, dauernder, und schwerlich so nachhaltig wirksam,

d. h. sich in alle Gedanken und in die Denkweise verwebend, so einflussreich. Um die weit abliegende Art des objectiven Fühlens selbst festzustellen, erinnere ich noch an die alt-bekannte Tatsache, dass auch die empfindsamste Dame, welche vor der Vorstellung einer Spinne schaudert, eine solche im Bilde, gut ausgeführt, mit um so größerer Freude sieht, als die Ausführung gut ist; und sie trägt vielleicht einen Käfer in Emaille am Busen. Geschmacklos und Gefühllos aber ist es den wirklichen Balg eines Vogels am Hute zu tragen.

29. Wenn also das objective Gefühl sich nicht um Zustände unsres Ich bewegt, wie das pathologische; wenn es seinen Grund gar nicht in der Egoität (Selbstheit), also noch weniger im Egoismus (Selbstsucht) hat: so unterscheidet es sich zweitens von letzterm dadurch dass es ein Object hat und über dieses eine objective, qualitative Aussage enthält. Das pathologische Gefühl gibt nur von unsrem Befinden Kunde, und hat keinen andren Inhalt als dieses; das objective Gefühl dagegen sagt von einem Object aus, es sei schön, es sei gut oder das Gegenteil, d. h. es lässt sich in sprachliche Sätze oder vielmehr in logische Urteile mit Subject und Prädicat verwandeln. Der correcte Ausdruck für pathologische Gefühle ist allemal der durch unpersönliche Verben: mich friert, mich hungert, mich verdrießt, mir tut weh oder leid u. s. w. Hier steht das fühlende Subject passend im Casus des Leidens: mich, nicht: ich; und was mich etwa verdrießt, ist Ursache, nicht Object, meines Verdrusses. Dagegen hat das objective Gefühl im Gegenstande sein grammatisches und logisches Subject, dem eine Eigenschaft objectiv zugeschrieben wird: dieser Gegenstand ist schön, diese Tat ist gut. Das Ich aber, welches so urteilt, tritt darin gar nicht hervor, so wenig wie bei Erkenntnis-Urteilen: dieses Tier ist schwarz, groß.

Das Gefühl, mag es pathologisch oder objectiv sein, ist allemal schlechthin Beurteilung; da ist nicht erst ein Gefühl, das hinterher als angenehm oder unangenehm gefunden wird, sondern es ist an sich und lediglich angenehm oder unangenehm. Beim pathologischen Gefühl aber sind wir selbst das Object; es ist

unser Gesammtbefinden oder ein teilweises, von dem wir nur durch unser Gefühl wissen und nur soviel und das, als im Gefühl liegt; wir haben z. B. Schmerz beim Atmen. In dem objectiven Gefühl dagegen wird uns durch Warnehmung oder Denken ein Object gegeben, also etwas Erkanntes; und zu all den Prädicaten, die wir diesem Object zuerkennen, fügt unser Gefühl als eine besondre auffassende geistige Tätigkeit, als ein sechster, innerer Sinn, noch ein Prädicat hinzu, wie schön oder hässlich. Das gesehene Bild mit allen Merkmalen, welche wir daran warnehmen erhält im Gefühl das neue Merkmal der Schönheit oder Hässlichkeit. Das objective Gefühl erteilt den Dingen objective Merkmale, wie es Warnehmung und Denken tut. Sagt man dagegen: der Zahn oder der Finger schmerzt, so giebt man die Ursache eines Zustandes an, der sich durch ein unangenehmes pathologisches Gefühl kund gibt; aber welchem Dinge würde hier ein Prädicat erteilt?

30. Drittens: Die pathologischen Gefühle, im Kreise des Ich erzeugt und am leidenden Ich haftend, hängen von allen Zufälligkeiten, Nichtigkeiten oder mechanischen Ursachen ab, unter denen wir leben, und welche unser Ich beeinflussen; sie sind also zufällig entstanden, subjectiv in ihrer Geltung, nach Ursache und Wert lediglich auf das einzelne Ich bezogen, wie dieses sich als ein mechanisches Object unter mechanischen Objecten befindet. So ist alles was ein Einzelner angenehm fühlt, nützlich findet, nur angenehm oder nützlich für sein zufälliges Ich, in dieser zufälligen Lage, ein andermal aber unangemessen und unnütz oder gar schädlich. Der Nutzen ist allemal relativ, ist nützlich zu etwas — wenn ich dieses Etwas mag, sonst nicht.

Das objective Gefühl dagegen ist, wie eine objective Erkenntnis, von allgemeiner Geltung und absolutem Wert; seine Aussprüche gelten für die Menschheit, für alle Zeiten, ihr Inhalt gilt an sich. Die Schönheit, die Güte wird überall und zu allen Zeiten als etwas Gegebenes, ohne Hinsicht auf etwas Fremdes, anerkannt, wie die Wahrheit.

Darum eben kann aus dem pathologischen Gefühl auch dem Object kein Prädicat erwachsen. Es ist ein zufälliges Ereignis,

dass ich mich mit dem Messer schneide und dadurch in Leiden versetzt werde: eben so zufällig für das Messer, wie für mich. Die Eigenschaft der Schärfe desselben kann mir ein andermal auch nützen, wie sie mir geschadet hat, aber auch jenes eben so zufällig wie dieses, abhängig von Zwecken, die zufällig und subjectiv, mit dem Wesen des Objects keinen innern Zusammenhang haben. Darum kann dem Messer aus dem Umstande, dass es mir schädlich oder nützlich war, mir Lust oder Unlust bereitet hat, kein Prädicat erwachsen.

Umgekehrt sind die ästhetischen und ethischen Gefühle nicht zufällig durch die Gegenstände in mir erweckt, noch ich zufällig von ihnen ergriffen; und wie kein Zufall, so waltet beim Genusse des Schönen und bei der Anerkennung des Guten auch keine Absicht auf einen Nutzen, und bei der Misbilligung des Hässlichen und Schlechten keine Rücksicht auf einen etwaigen Schaden. Darum gerade werden sie auf das Object gerichtet und schaffen ihnen objective Attribute. Wie ein Ding blau ist, objectiv, und darum meinem Auge den Schein des Blauen gewährend: so ist es auch schön oder hässlich, meinem ästhetischen Gefühle diese objectiven Qualitäten zur Erfassung vorführend.

Und nun wollen wir gleich hier bemerken: dem Nützlichen und Angenehmen erkennen wir je nach den Umständen einen verhältnismäßigen Preis zu; das Schöne und Gute wie das Wahre tragen in sich einen Wert und eine Würde. Endlich: wie wir in den pathologischen Gefühlen uns leidend verhalten, so zerstören wir auch das Nützliche und Angenehme im Genusse (wenigstens meist ist dies nötig); der Genuss des Schönen und Guten lässt das Object ungestört.

31. Aus allem was vorstehend über den Unterschied zwischen pathologischen und objectiven Gefühlen gesagt ist, wird auch das völlig verschiedene Verhalten derselben bezüglich der Reproduction begreiflich.

Als allgemeines Gesetz gilt:

> jedes Stück unsres geistigen Besitzes ist um so mehr der Reproduction fähig, je mehr es durch Operation des logischen Denkens erzeugt ist, und ist umgekehrt der

Reproduction um so weniger fähig, je mehr es unter Mitwirkung der sinnlichen Organe gewonnen ist.

Die Ursache liegt auf der Hand. Die Reproduction beruht ausschließlich auf Bewegungen des Bewusstseins. Was nun lediglich durch abstracte Tätigkeit producirt ist, wie die allgemeinen Principien, Axiome und Normen, die allgemeinen Anschauungen (Sätze der Mathematik), kann auch vollständig durch Bewegungen im Bewusstsein reproducirt werden. Wozu aber bei der Production der Leib vermittelst der Organe mitgewirkt hat, das kann im Bewusstsein, weil solche Mitwirkung des Leibes fehlt, nicht völlig reproducirt werden. Daher können die Warnehmungen, weil auf sinnlichen Empfindungen beruhend, nicht vollständig reproducirt werden. Erinnertes Rot unterscheidet sich von gegenwärtig gesehenem Rot. Wäre dies nicht, so könnten wir zwischen Vorstellung und wirklichem Sein nicht unterscheiden.

So sind nun am wenigsten die pathologischen Gefühle und Affecte der Reproduction fähig. Sie hängen so eng mit den leiblichen Zuständen zusammen, durch welche sie verursacht sind, dass sie als Wirkungen nur so lange dauern, wie ihre Ursachen. Man kann sich des Ereignisses erinnern, dass man sich gestoßen und in Folge dessen einen Schmerz gehabt habe; jedoch der Schmerz könnte nur durch den gleichen Stoß, aber nicht durch eine Tätigkeit des Bewusstseins reproducirt werden. Wir erinnern uns, dass wir bei der und der Veranlassung in Zorn gerieten; aber den Zorn können wir nicht wieder erwecken. Wenn wir aber freilich über den Verlust eines Geliebten heute nach Jahrzehnten durch die Erinnrung noch den gleich heftigen Schmerz fühlen, wie damals, als das traurige Ereignis eintrat: nun, dann brennt die alte Wunde; nicht wird der Schmerz von damals reproducirt, sondern der Schmerz ist heute so neu und frisch, wie damals; die Ursache ist da, und ihre Wirkung.

Es wird allemal nur das Objective eines Ereignisses reproducirt, aber nicht ein subjectiver Zustand. Darum kann ein begrifflicher Inhalt, weil völlig objectiv, auch völlig reproducirt werden; aber die Empfindung, weil teilweise objectiver Inhalt,

teilweise aber in einem subjectiven Nervenreiz gegeben, kann auch nur nach dem erstern, nicht nach dem letztern Teil erinnert werden. — Das ethisch-ästhetische Gefühl nun ist ganz objectiv, wenn es auch (vergleiche den folgenden §) nicht den Inhalt, sondern nur die Form des Objects erfasst, und ist darum völlig reproducirbar. Nur die bildende Kunst erleidet hier eine Beschränkung. Insofern es sich nämlich hier um Reproduction von Empfindungen handelt (Farben und Linien), so ist mit der Erinnerung der letztern notwendig auch das formale Gefühl geschwächt. Das ethische Gefühl aber, dessen Inhalt in Willens-Verhältnissen liegt, ist vollständig zu reproduciren. Nicht der Zorn über eine Bosheit, deren Zeuge wir waren, kann mit der Erinnerung an diese Bosheit zugleich erinnert werden, aber wol das misbilligende Gefühl, die ethische Verurteilung. Hier verhält es sich allerdings ganz ähnlich wie bei dem Seelen-Schmerz, jedoch mit dem Unterschiede, dass letzterer darum wieder erwacht, weil wir durch die Erinnerung in denselben leidenden Zustand versetzt werden, jene aber, weil wir dadurch zu derselben Tätigkeit, der Auffassung der Form gezwungen werden.

Hiermit ist nun wol der Unterschied unsres Ausgangspunktes gegen das ethische Princip Epikurs und das der Glückseligkeits-Theorie völlig aufgeklärt, und damit erst die völlige Verurteilung der beiden letztern gründlichst gegeben. Das Princip derselben ist pathologisch. Ob dieselben ihren letzten Zweck, die höchste Lust und nur Lust im ganzen Leben zu genießen, auch erreichen können; das ist eine Frage, die wir der Berechnung des Pessimismus überlassen können, welcher ja der Sache nach vom Hedonismus gar nicht verschieden ist. Die Ethik hat daran kein Interesse.

32. Was unterscheidet nun aber das objective Gefühl von der Erkenntnis? Vor allem das, was oben über den Unterschied der Beurteilung von der Erkenntnis gesagt ist: denn das objective Gefühl ist eine Beurteilung. Es unterscheidet sich aber auch von der erkenntnistheoretischen Beurteilung, und darum muss sein Wesen auch nach dieser Richtung hin scharf bestimmt werden.

Hiermit wird erst die ganze Eigentümlichkeit desselben ihre letzte Begründung finden.

Das objective Gefühl erfasst zwar Qualitäten, welche an der Substanz des Objects haften und diese nach ihrem Wesen bestimmen; aber dennoch erfasst es nicht Bedingungen des Daseins, nicht ursächliche Verhältnisse unter den Dingen, nicht Begebenheiten nach ihrem Verlauf und ihrer Causalität (denn alles dies gehört der Erkenntnis); es erfasst bloß die Verhältnisse der reinen Form. Handelt es sich um die Form und Gestalt der sinnlichen Erscheinung eines Dinges, so wird das ästhetische Gefühl wirksam; die Auffassung aber der reinen Verhältnisse des Wollens, so zu sagen: der Gestalt des Willens an sich, ohne Rücksicht auf das zufällige einzelne Object, auf welches es gerichtet ist, entsteht durch das ethische Gefühl.

Hieraus wird erst recht begreiflich, warum diese objectiven Gefühle dem ganzen Kreise des Ich und der Subjectivität so entrückt sind. Die rein formalen Verhältnisse, welche ihr Object bilden, sind ganz ohne causale Bedeutung und greifen in den mechanischen Zusammenhang der Dinge nicht ein, in welchem sich auch das Ich befindet, und in welchem es derartig leiden kann, dass dadurch die pathologischen Gefühle bewirkt werden; sie üben keinen Einfluss auf die Zustände unsres Seins, weder unsres Leibes noch unsres Geistes, sie betreffen nicht unsre Gesundheit noch unsre Krankheit, verursachen keine Vermehrung und keine Verminderung unsrer Kraft, erzeugen also weder Lust noch Unlust. Und so greift auch unser formaler Genuss des Schönen und Guten nicht wie der pathologische des Nützlichen und Angenehmen in das Dasein des Objects ein, verzehrt es nicht und nutzt es nicht ab.

Weil das Object der objectiven Gefühle reine oder bloße Form-Verhältnise sind, so werden sie am passendsten formale Gefühle genannt: denn durch diesen Namen werden sie eben so wol gegen die pathologischen Gefühle, als gegen die materialen Erkenntnisse abgegrenzt. Da es sich hier lediglich um Form handelt, die Materie aber außer Acht bleibt, so muss

es auch für das formale Gefühl völlig gleichgültig sein, ob die Form, die es erfasst, an einem wirklich daseienden Dinge einen wirklichen Bestand hat, oder ob sie bloß als seiend gedacht wird. Denn der Wirklichkeit gehört das Ding nur seiner Materie nach. Die ästhetischen Gefühle erfassen vorzugsweise die Formen der Kunstwerke, also unwirkliche Dinge. Des Künstlers Aphrodite zeigt uns die weibliche Menschen-Gestalt vom wirklichen Weibe abgelöst als reine Form. Der Marmor ist nur Träger dieser Form. Das Gemälde hat noch weniger Stoff, und wol noch weniger das stereoskopische Bild. Darum beschauen wir dieses Bild, weil es stofflos ist, auch ohne stoffliche, sinnliche Erregung, ohne pathologisches Gefühl, von der reinen Form rein geistig ergriffen. Aber auch selbst wo es sich um die Form wirklicher Dinge und wirklicher Taten, als der Verkörperung von Willen und Gesinnung handelt: da wird doch die Form nur als abstracte, vom Inhalt abgezogene, zum Object der formalen Gefühle. Wie es für ein arithmetisches Zahlen- und logisches Begriffs-Verhältnis gleichgültig ist, ob und auf welche Objecte sie angewant werden; wie das Materielle, auf das sie übertragen werden, für das Verhältnis wertlos ist: so auch beim Form-Verhältnis der formalen Gefühle.

33. Form ist allemal Einheit eines Mehrfachen, aber in verschiednem Sinne. Es beruht erstlich die organische Wirklichkeit, das organische Natur-Wesen auf seiner wirklichen Form. Jede Pflanze und jedes Tier hat nicht nur Leben überhaupt sondern seine bestimmten Lebens-Eigentümlichkeiten, seine Kräfte und Vorzüge, wie auch seine Schwächen und Nachteile, durch die bestimmte Form seines Baues. Diese Form, die wir die organische nennen wollen, gehört zur Wirklichkeit, bildet deren Kern, und ist das eigentliche Object der materialen Wissenschaften. — Wie für die Wirklichkeit, so ist nun auch zweitens für das Denken die Form von principieller Wichtigkeit: hier ist sie die Zusammenfassung der mannichfachen Einzel-Erkenntnisse zur Einheit eines Begriffs. Diese Form ist für das Denken genau von derselben Wichtigkeit, wie die erstgenannte für das Natur-Leben, und ist von inhaltlichem Wert. Dies

ist die logische Form. Diese ist die Form der begrifflichen Erkenntnis und ist freilich etwas ganz andres, als die organische oder reale Form, keineswegs Abbild derselben; aber nur in logischer Form gilt uns die Erkenntnis als objectiv und als Aequivalenz der Wirklichkeit. — Von beiden Formen, der körperlich und der geistig (logisch) organischen, verschieden ist drittens die psychologische Form, d. h. der Vorgang unter den Vorstellungen im Bewusstsein, durch welchen sie überhaupt bewusst werden, psychische Existenz erlangen.

Von diesen drei Formen unterscheidet sich die ästhetische und ethische Form dadurch, dass sie ohne Wirksamkeit für die Kraft des Daseins ist. Ein Kunstwerk als solches ist keine wirkliche Erscheinung, sondern vom Künstler hervorgebrachter ideeller Schein. Die Bedeutung des Werkes liegt lediglich in seiner Form; die Materie gehört demselben nicht als Kunstwerk, sondern nur als materiellem Gegenstande der Natur. Der Marmor einer Bildsäule als ein natürlicher Stoff hat seine physikalische und chemische Form (sein Korn); Kunstwerk ist er nur durch die Form, die ihm der Künstler vermittelst des Meißels gegeben hat. Hier ist die Form die Einheit in der Mannichfaltigkeit von Flächen. Wie aber diese Form von der Phantasie des Künstlers geschaffen ist, so wird sie von der Phantasie des Beschauers nacherzeugt und vom ästhetischen Gefühl erfasst. Sinnlich gegeben ist durch die Warnehmung die Mannichfaltigkeit der Flächen; die Einheit der Form entsteht durch die Zusammenfassung des Gefühls. Das ästhetische Gefühl ist also eine Synthesis, und erfasst nur ein ideelles Object.

34. Kommen wir zum Schluss: wirklich, materiell gegeben ist das Mannichfaltige; dieses, in dem Gewebe der causalen Dinge, kann auf uns materiell und pathologisch wirken; nicht materiell gegeben ist die Einheit, sie ist unser ideelles Erzeugnis und wird entweder durch die Erkenntnis gegeben, wonach sie gleichwertig ist mit der organischen Form, oder durch das ästhetische Gefühl, wonach sie ein rein subjectives Gebilde ist, wol an aber nicht in der äußern Wirklichkeit besteht. Das ästhetische Gefühl bringt Einheit in die Mannichfaltigkeit, indem es

das Mannichfache in Verhältnisse setzt, und diese erfasst. Indem es weder das Einzelne an sich noch dessen Summe bebegreift, sondern indem es die Verhältnisse am Mannichfaltigen erfasst, schafft es ein einheitliches Bild, die reine Form, eine Idee. Und darum mögen die formalen Gefühle auch ideale heißen.

Erschütterte, schwingende Luft kann als bewegte Materie ein pathologisches Gefühl in jedem Teil meines Körpers verursachen, und kann ferner gleichzeitig die Empfindung eines Schalles in meinem Gehör-Organ erzeugen; aber nur mindestens zwei reine, musikalische Töne, welche in einem bestimmten Verhältnis zu einander stehen, erzeugen, nicht durch sich, als materielle Kräfte, nicht als mechanischer Vorgang in der Außenwelt, sondern als Gehörs-Empfindungen, durch ein Verhältnis zwischen ihnen als Vorstellungen im Bewusstsein, das formale Gefühl eines Accordes. Dieses Gefühl erfasst eben das Verhältnis der Töne und bringt diese dadurch in diejenige Einheit, welche wir einen Accord nennen. — Ebenso kann eine einfach gefärbte Fläche dem Auge durch Schillern oder Ruhe ein pathologisches Gefühl von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bewirken; aber nur wenigstens zwei Farben, welche vom formalen Gefühl in Beziehung zu einander, also in Einheit gebracht werden, geben, nicht durch sich nach ihren einzelnen Qualitäten, sondern durch die Einheit, eine Farbenharmonie. — Der Accord und die Farben-Harmonie sind also an Materiellem, und eben darum, obwol selbst nicht materiell, doch wirklich, aber eine rein geistige, ideelle Wirklichkeit; sie versetzen mich nicht in Leiden, sondern erregen bloß meine Tätigkeit, sind selbst bloß das Ergebnis meiner zusammenfassenden Tätigkeit; durch ein formales, ästhetisches Gefühl liefern sie ein objectives Bild. Die einzelnen Laute und Silben eines Verses sind etwas Materielles; der Vers als ein künstlerisches Ganze ist ein ideelles Wesen, welches also nicht materiell auf mich wirken kann, welches ich nur ideell, aber objectiv, im ästhetischen Gefühl erzeuge.

35. So bleibt nur noch dies zu erwähnen, dass das formale Gefühl, da es im Bewusstsein des Menschen eine Wirklichkeit ist,



auch ein pathologisches Gefühl in ihm erwecken kann. Ein Vater z. B. findet seinen Sohn, d. h. dessen Tat oder Kunstwerk, lobenswert: das freut ihn; oder aber tadelnswert: das schmerzt ihn. Und so wird ja wol die Billigung und das formale Wolgefallen, mit welcher wir die wachsende Versittlichung, den Fortschritt der Wissenschaft und Bildung warnehmen, zugleich Freude über das Menschengeschlecht in uns erwecken, wie das Gegenteil Schmerz und Trauer erregen müsste. Kurz: das Ethos hat sein Pathos.

Gerade hier wird das entgegengesetzte Verhalten der pathologischen und der formalen Gefühle klar, wie immer der Gegensatz am entschiedensten hervortritt, wo die Extreme zusammenstoßen. Eine Wirklichkeit, innerlich ästhetisch oder ethisch angeschaut, kann nur ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, d. h. muß an jedem Ort und zu aller Zeit dasselbe formale Gefühl erwecken. Entsteht aber gerade durch dieses formale Gefühl auch ein pathologisches, so kann dieses nach seiner relativen Natur, nach den Zufälligkeiten, von denen es allemal abhängt, mit jenem erstern in Lust oder Unlust übereinstimmen, aber auch ihm entgegengesetzt sein. Ein wirklicher Vorgang kann, gerade weil er formales Gefallen erwecken muss, pathologische Unlust (wie Neid) erregen, und kann, weil er nur mit formalem Misfallen wargenommen werden kann, pathologische Lust (wie Schadenfreude) veranlassen. — Das pathologische Gefühl entsteht nur aus Wirklichem, insofern es wirklich ist, oder aus etwas Vorgestelltem, das in dem Sinne vorgestellt wird, dass es wirklich sei: indem letzteres zu unsren Wünschen und Leidenschaften in Verhältnis tritt, verursacht es pathologische Gefühle. Dagegen liegt das formale Gefühl immer lediglich in einem vorgestellten Verhältnis, gleichgültig, ob dieses an Tatsächlichem oder bloß Eingebildetem hängt. Die vorgestellte gute Tat, auch wenn sie eine bloß erfundene ist, gefällt ethisch; denn auch wenn sie wirklich wäre, würde nicht ihre Wirklichkeit das formale Gefühl beeinflussen (denn diese könnte nur ein Pathos erwecken), sondern nur ihr vorgestelltes ethisches Verhältnis, ihr Bild, würde formales Gefallen erregen, und zwar würde dieses gefallen,

obwol es uns gar nicht angeht, und ganz fern liegt, z. B. vor Jahrtausenden oder in China oder unter den Wilden Nord-Amerikas sich zugetragen hat.

36. Das pathologische Gefühl ist seinem Wesen nach ein Gefühl des eignen Daseins. Darum hat es seinen Wert im Kampfe ums Dasein und ist darauf gerichtet, sein Sein zu waren (suum esse conservare, wie es Spinoza ausdrückt). Es steht nicht nur in der Kette der Causalität, sondern es übt die bestimmte Function im Haushalt des tierischen Lebens, dieses Leben durch Warnung oder Bestätigung zu schützen und zu erhalten. Das Tier würde ohne Hunger-Gefühl verhungern, ohne das Kälte- und Brand-Gefühl durch die Unbilden der Temperatur zu Grunde gehen; kurz ohne Lust und Schmerz würde es nicht wissen, was es zur Erhaltung seines Lebens zu tun hat. Es ist also von hervorragend praktischer Wichtigkeit, Antrieb zur Tat und Leitung derselben. — Das formale Gefühl ist ein rein theoretisches, ein Erkenntnis-Gefühl; ohne unsre Erkenntnisse zu bereichern, liefert es uns das hohe Gebiet der Kunst, und das höchste menschliche Gebiet, das der Ethik. Denn nicht die Tat macht die Ethik (das Ethos), sie ist Praxis und gehört der Wirklichkeit; Ethik entsteht bloß durch das ethische Gefühl, welches den Willen beurteilt und die Tat erzeugt*).

*) Hier dürfte wol der passende Ort sein, um Schillers Verurteilung des Hedonismus her zu setzen. Schiller sagt: Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, 24. Brief: „Die Vernunft gibt sich in dem Menschen durch die Forderung des Absoluten (auf sich selbst Gegründeten und Notwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zustand seines physischen Lebens Genüge geleistet werden kann, ihn das Physische ganz und gar zu verlassen und von einer beschränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzusteigen nötigt. Aber wenn alle seine Bestrebungen bloß auf das Materielle und Zeitliche gehen und bloß auf sein Individuum sich begränzen, so wird er durch jene Forderung bloß veranlasst, sein Individuum, anstatt von demselben zu abstrahiren, ins Endlose auszudehnen, anstatt nach Form nach einem unversiegenden Stoff, anstatt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer absoluten Versicherung seines zeitlichen Daseins zu streben. Der nämliche Trieb, der ihn, auf sein Denken und Tun angewendet, zur Wahrheit und Moralität führen sollte, bringt jetzt, auf sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegränztes Verlangen, als ein absolutes

IV.
Von den Ideen überhaupt und von der Idee des Guten insbesondere. — Gegensatz der Idee zu Begriff, Gesetz und Anschauung. — Formales Gefühl und Kritik.

37. Unsre Erkenntniss bewegt sich entweder um ein einzelnes Wesen als solches oder um eine ganze Art und Classe von Wesen. Die letztere lernen wir zwar auch nur aus einzelnen Wesen kennen, welche gerade zu der Classe gehören, um die es uns zu tun ist; aber eben nur um die Erkenntnis der Classe, und nicht dieses oder jenes einzelnen dazu gehörigen Wesens ist es uns zu tun, welches letztere an sich uns gleichgültig ist, sodass uns das eine eben so wol dienen kann als das andre. Die Erkenntnis eines einzelnen Wesens ergibt eine Anschauung von ihm und ist singulär; die Erkenntnis der Art ist allgemein (generell) und heißt Begriff.

Diese einfache Unterscheidung reicht zur Charakterisirung unsrer sehr verwickelten Erkenntnisse nicht aus. Zunächst ist hinzuzufügen, dass die Erkenntnis einer Classe gleichartiger Ereignisse, wie des Fallens fester Körper, der chemischen Verbindung zweier Elemente, der Ausdehnung der Gase u. s. w. ein Gesetz ergibt. Arten werden wesentlich nur dadurch erkannt, dass man die Gesetze erfasst, nach denen sie leben. Begriffliche Erkenntnisse bestehen vorzugsweise in Gesetzen.

Es kann uns aber ein Einzel-Wesen so wichtig sein, dass wir auch von ihm eine begriffliche Erkenntnis suchen, dass wir die Gesetze seiner Bildung erkennen wollen. Der Vergnügungs-Reisende besucht z. B. den Harz und steigt auf dessen Anhöhen und hinab in dessen Täler, und gewinnt so eine Anschauung

Bedürfnis hervor. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingten Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit [also auch das ganze Menschengeschlecht] zu ihrem Gegenstande haben. Eine gränzenlose Dauer des Daseins und Wolseins, bloß um des Daseins und Wolseins willen, ist bloß ein Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Tierheit kann aufgeworfen werden.

vom Harz. Die Geologie dagegen lehrt allgemeine Gesetze der Gebirgs-Bildung. Es kann aber auch darauf ankommen, gerade die Bildung des Harzes aus den allgemeinen geologischen Gesetzen zu erkennen. — Die Ereignisse in der Welt, in der Natur und im Geiste, sind nur selten so einfach, dass sie durch ein Gesetz bestimmt werden; sie sind meist so verwickelt, dass mehrere Gesetze zusammentreffen. Diese Verbindung von Gesetzen modificirt jedes der darin verbundenen. Wichtige Ereignisse z. B. die geschichtlichen, (aber auch jeder Krankheitsfall für den Arzt), obwol ganz singulär, verlangen eine Erkenntnis dieser Modificationen.

Umgekehrt hat auch jede Art ein individuelles über einen weiten Raum durch viele Individuen sich erstreckendes Dasein. Von einer vor uns duftenden Rose gewinnt man eine Anschauung. Der Botaniker hat den Begriff der Rose, nämlich der ganzen Pflanzen-Familie. Ob und wie viel der Ungebildete von der Art Rose mehr haben kann als bloß viele singuläre Anschauungen bleibe dahingestellt*). Es kommt aber auch darauf an, gewissermaßen eine Geschichte der Art oder Familie der Rose zu gewinnen, ihre Heimat und ihre Verbreitung, und ihre Modificationen während ihrer Verbreitung zu erkennen. Hier wird also eine ganze Classe von Wesen als Einheit, gewissermaßen als Individuum gedacht, welche mannichfache Schicksale erlebt hat. Natürlich wird diese Erkenntnis auf den Gesetzen der Pflanze beruhen; aber sie muss schließlich, da sie eine Individualität erfasst, etwas wie eine Anschauung ergeben. Diese mag man allgemeine oder begriffliche oder intellectuelle Anschauung nennen. Eine solche suchen wir z. B. auch von dem Leben des hellenischen Volkes durch die Jahrhunderte seines Auftretens, seiner Reife und seines Verfalls zu erlangen.

Ich will die Verwicklungen, welche unsre wissenschaftlichen Einsichten darbieten, und vor denen sich die alten Bezeichnungen und Definitionen der formalen Logik als völlig ungenügend erweisen,

*) Man vergleiche zu diesem § des Vrfs. „Einleitung in die Psychologie und Sprachw.“ §§ 7—26. 104—111. 412—424.



nicht weiter verfolgen. Ich will auf die Idee kommen. Wo finden wir einen passenden Ort für diesen Terminus?

38. Früher bedeutete Idee weiter nichts als was wir heute schlechthin eine Vorstellung nennen. So sprach man von „Ideen-Association“ und verstand darunter das was wir Association der Vorstellungen nennen. Kant hat, an den Ursprung dieses Terminus „Idee“ bei Plato anknüpfend, demselben die hohe Bedeutung zurückgegeben, die er nun auch bis heute allgemein bewart hat. Doch ist der philosophische Sprachgebrauch noch nicht einig, und ich kenne keine allgemein anerkannte Bestimmung der Idee. Indessen ist so viel gewiss, dass sie ihre bedeutendste Rolle in der Aesthetik und in der Ethik spielt. Auf diesen Gebieten ist sie bei Plato entstanden, und hier ist sie in neuerer Zeit überall angewant worden, sodass ihr ein ästhetischer und ethischer Sinn unbedingt innewohnen muss, und nur dies fraglich bleiben kann, in wie weit sie in die Natur-Wissenschaften und in die Geschichte zu tragen ist.

Dies würde nun nach unserer oben gemachten Unterscheidung bedeuten: Idee ist eine Kategorie der Beurteilung, aber nicht (oder nur zweifelhafter Weise) der Erkenntnis. Und so wollen wir uns auf die Frage, in wie weit ihr auch ein Erkenntnis-Wert zukommen dürfte, gar nicht einlassen; in jedem Falle müsste bei dieser Bestimmung von ihrer ästhetischen und ethischen Bedeutung ausgegangen werden. Ja wenn sie auch in der Ethik noch einen andren Sinn haben wird, als in der Aesthetik, wollen wir doch von letzterer ausgehen, weil hier alles klarer scheint.

39. Im Bewusstsein des Menschen waren die Ideale früher als die Ideen, obwohl wir ersteres von den letztern ableiten, und Ideal ein Individuum nennen, welches seine Idee darstellt. Bevor aber noch eine Idee der Tugend gefasst wird, ist dem Sohne der Vater oder der Häuptling, dem Schüler der Lehrer ein Ideal, d. h. ein Musterbild. Nämlich der ganze Ideen-Gehalt der Tugend ward zuerst nur in dieser Form gedacht, dass man sich verschiedene Muster-Bilder vorhielt. Wenn in früherer Zeit der Jünger den Meister fragte, was Tugend sei, so gab ihm dieser nicht eine abstracte Definition, sondern führte ihm irgend

eine musterhafte Person und musterhafte Züge aus deren Leben vor. Da man nun weiter die Musterbilder zusammensetzte, so kam man auf den Gedanken, dass die Wirklichkeit immer nur mangelhaft und unvollkommen sei, und dass sie die lobenswerten Qualitäten immer nur einseitig und in gewisser Schwäche zeige, dass man aber in Gedanken eine Idee bilden könne, indem man sämmtliche Qualitäten, die einer Art zukommen, in größter Stärke vereinigt vorstelle.

Hierbei hat man nun freilich weiter nichts getan, als dass man zu den vorhandenen wirklichen Musterbildern sich ein neues, vollendetes dachte. Indessen erkannte man bald, dass dieses neu erdachte Ideal weder wirklich werden kann, noch auch, wenn es dies werden könnte, gefallen würde, dass es vielmehr einer Fratze oder Caricatur gleichkommen müsste. Denn es ist unmöglich, alles was wir eine schöne Form oder einen schönen Zug in dem menschlichen Antlitz nennen, zu einem Gesicht zusammenzustellen. Es gibt also mehrere Ideale.

In all dem hat sich aber insofern etwas ganz wunderbares zugetragen, als sich dabei ein Wesen schöpferisch erwies, das erst unbewusst geblieben war, und dann gesucht, dann aber, weil nicht gefunden, geleugnet ward: die Idee eben selbst. Die, wegen ihres vermeintlich unpraktischen Wesens so oft und viel verspottete Idee, sie allein hat zu allem Schönen, das die Kunst geschaffen, zu allem Guten, das im Leben geübt worden ist, den Trieb und die Leitung gegeben. Schließt man aus dem Reiche des Wirklichen alles das aus, dessen Absicht auf das Hässliche und auf das Böse gerichtet war: so ist die Idee die einzige schöpferische, ja überhaupt wirksame Kraft, von der, bewusst und unbewusst, den schaffenden Menschen mitgeteilt wird.

Weswegen ward denn in ältester Zeit dieser Mann und nicht jener, dieser Zug seines Lebens und nicht jener dem Jünger vom Meister als Ideal vorgeführt? Oder warum wollte der Jünger sich dieses und nicht jenes Leben als Musterbild wählen? Dieses Musterbild konnte doch nur darum so hoch geschätzt werden, weil es irgend welchen Forderungen entsprach oder Ansprüchen genügte — woher nun diese Forderungen und Ansprüche? Kurz,

ein Ideal könnte gar nicht gedacht werden, es könnte nichts als Ideal gelten, wenn dieses nicht schon an einem andren Maßstabe gemessen wäre. Weil etwas der unbewussten Idee genügt, darum kann es als bewusstes Ideal, als Muster gelten. Das Urmuster aber ist die Idee, die der Mensch in sich trägt, und deren Wesen er erst spät erkannt hat.

40. Wenn wir fragen: warum gefällt etwas? warum nennst du es schön? gut? so lässt sich antworten: weil es dem Muster entspricht. Und fragt man weiter: warum ist dies das Muster? warum ist das Muster so? so lässt sich weiter antworten: weil das Urmuster, die Idee dies fordert. Dabei aber ist an Folgendes zu erinnern. Allerdings gelangt unser Fragen überall an gewisse Urtatsachen, über welche die Frage des Vernünftigen nicht hinausgeht. Aber auf solche einfachste Urtatsachen muss auch wirklich alles zurückgeführt werden, wenn es erkannt werden soll. Die zusammengesetzte Erscheinung der Wirklichkeit muss analysirt werden, indem darin die einfachen Urverhältnisse nachgewiesen werden.

Das formale Gefühl spricht es unmittelbarer Weise aus, ob etwas gefalle oder misfalle. Von ihm ist auf die Frage, warum ihm etwas gefalle, keine Antwort zu erlangen; sondern den Grund angeben, ist Sache der Kritik, und dies ist eben der Unterschied zwischen der Beurteilung, die im formalen Gefühl gegeben wird, und der Kritik, deren ethische Gründe wir hier suchen.

Die Theorie der Kritik enthält die Gründe des Wolgefallens oder Misfallens, d. h. sie ist die Darlegung des Inhalts der Ideen. Die Ideen an sich sind Maßstäbe, und sie werden Gründe des Gefallens, wenn der an ihnen gemessene Gegenstand mit ihnen übereinstimmt — oder im Gegenteil.

41. Was ist nun das Wesen der Ideen? wie unterscheiden sie sich namentlich von den Begriffen und Gesetzen, welche das Object der Erkenntnis ausmachen?

Da die Ideen an den Objecten der formalen Gefühle hervortreten, so muss auch ihr Inhalt dort liegen, wo sich diese betätigen, also nicht in den Dingen nach ihrem Sein und Wirken

und Leiden durch ihren Zusammenhang im Reiche der Wirklichkeit, sondern in denjenigen Verhältnissen, welche von dem formalen Gefühle zusammengefasst werden. So sind sie augenblicklich von den Anschauungen und Begriffen bestimmt genug unterschieden. Denn die Anschauung erfasst einzelne Objecte nach der sinnlichen Erscheinung ihres Daseins; der Begriff aber umfasst eine große Anzahl von Objecten, welche dieselben Bestimmungen ihres Wesens tragen, also dieselben wesentlichen Eigenschaften besitzen, und darum eine Art, Gattung, Familie u. s. w von Wesen bilden. Kurz die Anschauungen und Begriffe geben uns erst die Objecte selbst, an denen darauf vom formalen Gefühl gewisse Verhältnisse aufgefasst werden (§ 18).

Die Gesetze aber haben gerade dies mit den Ideen gemein, dass sie wie diese der Ausdruck von Verhältnissen sind. Der Unterschied jedoch liegt darin, dass durch das Gesetz das Verhältnis eines Geschehens von Seiten seiner Wirklichkeit und Verursachung aus bestimmt wird, z. B. das Attractions-Verhältnis, welches die Bewegung der Erde um die Sonne bewirkt; oder das chemische Gesetz, welches das Quantitäts-Verhältnis zwischen zwei Körpern bei ihrer chemischen Verbindung bestimmt. Das Gesetz also ist ein Verhältnis, welches eine materielle oder geistige Tatsache erklärt. Das Verhältnis dagegen, welches wir als Idee zusammenfassen, berührt nicht die Wirklichkeit der Tatsache in ihrem notwendigen Verlauf, lässt nichts begreifen, sondern ergibt sich nur aus dem formalen Gefühl. Die Gesetze enthalten materiale Bestimmungen, die Ideen formale. Daher kommt es, dass man die formalen Gefühle auch ideale nennen kann (S. 58).

42. Erläutern wir dies an einem Beispiel, wo die formale oder ideale Auffassung und die objective oder materiale in demselben Verhältnis zusammentreffen, wo also je nach der Auffassung ein Gesetz oder eine Idee als maßgebend erscheint. Man stellt z. B. den Satz hin: Die beiden consonirenden Töne C und c, verhalten sich in ihren Schwingungs-Zahlen zu einander wie 1:2. Oder es sei die Tatsache gegeben: eine Linie AB ist in einem Punkte C in zwei ungleiche Teile derartig geteilt, dass sich der

größere Teil zum kleinern wie die ganze Linie zum größern verhält, also AC : BC = AB : AC. In dem erstern Satz ist in einer arithmetischen Proportion ein Ton-Gesetz gegeben, das die Natur der betreffenden Töne bestimmt und zugleich ein ästhetisches Verhältnis, eine Idee, ausgesprochen; im anderen ist eine geometrische Proportion gegeben und die ästhetische Idee des „goldenen Schnitts"; d. h. jede dieser beiden Tatsachen lässt sowohl eine mathematische Auffassung zu, als auch eine ästhetische; aber die ästhetische Idee ist keine mathematische Proportion und kein Gesetz. Indem wir die Consonanz zweier Töne hören oder an dem goldnen Schnitt Wolgefallen finden, vollziehen wir keine mathematische Gleichung, denken kein Gesetz; sondern die mathematische und die ästhetische Auffassung sind völlig verschiedne Tätigkeiten, die zwar beide von demselben Geiste vollzogen werden können, aber nie in demselben Act: die eine vollzieht sich ganz ohne Gefühl im mathematischen Denken, die andere im idealen Gefühl ganz ohne Mathematik. Das Wolgefallen an Consonanzen und Einteilungen ist im Menschengeschlecht wie im einzelnen Menschen älter als die Erkenntnis der mathematischen Proportion und hat damit so wenig zu tun, wie hören oder sehen mit der Zählung von Schwingungen der Luft oder des Aethers. Wie die Empfindung die Auffassung vieler Schwingungen in der Einheit eines Tones, einer Farbe: so das ideale Gefühl die Auffassung von gewissen Verhältnissen zwischen Tönen oder Farben oder Größen in der Einheit eines Bildes.

43. Die Einheit eines idealen Gefühls ist eine andre als die der Empfindung sowol, wie auch des Gesetzes und der mathematischen Proportion. Die Einheit der Empfindung ist eine absolute, in welcher die Vielheit der Schwingungen völlig untergegangen ist; die Einheit des Gesetzes oder der Proportion ist eine Synthesis des Verstandes, wobei die einzelnen Factoren der Proportion ebenso klar in ihrer Einzelheit, als auch in der Zusammenfassung gedacht werden (der Gegensatz dieser beiden Einheiten ist der möglich größte); die ästhetische Idee endlich enthält wie das Gesetz die Mannichfaltigkeit und die Einheit, aber in ganz andrer Weise. — Ein Verhältnis liegt vor in der

5*

mathematischen Formel und auch in dem formalen Gefühl, aber hier anders als dort. In der mathematischen Aufstellung der Proportionen liegen die Factoren derselben außer einander und werden auch von der auffassenden Verstandes-Tätigkeit auseinander gehalten; aber die gesondert gedachten Factoren werden durch das Denken in Beziehung zu einander gebracht: es ist eine geistige Operation, welche trennend verbindet und verbindend trennt. In der ästhetischen Auffassung dagegen ist es nur ein mit seinen Teilen gegebenes Ganzes, welches der Phantasie gegeben ist und in ihr vorliegt, und welches vom formalen Gefühl als Ganzes, zwar mit dessen Teilen, aber mit diesen Teilen gleichzeitig und in Einheit in einem Act erfasst wird. In der nach dem goldenen Schnitt geteilten Linie liegen für den mathematischen Verstand drei gegebene Größen: eine längere und eine kürzere Linie und ihre Summe; und diese drei werden nach Angabe der Proportion auf einander bezogen. So ist es nicht in der ästhetischen Auffassung durch das formale Gefühl; für dieses liegen nicht drei Größen vor, sondern nur eine, eine geteilte Linie. Diese kann nicht geteilt sein, ohne eine zu sein, aber, obwol eine, ist sie doch auch geteilt: sie ist ein Ganzes mit bestimmten Teilen. Dieses Ganze hat nur solche Teile, ist nur so geteilt, wie es ist; wäre die Linie anders geteilt, so wäre sie eine andre Linie mit andren Teilen. Für die Mathematik bleibt die Linie immer dieselbe, welche in unzähligen Punkten geteilt werden kann, von welchen unzähligen Einteilungs-Möglichkeiten eine hier wirklich ist.

44. In der Mathematik, wie im Begriff und im Gesetz besteht das discursive Verfahren, welches von Teil zu Teil geht und diese Teile auf einander bezieht. In der ästhetischen Auffassung, in der Idee, dagegen liegt das intuitive Verfahren, welches ein ungeteiltes Ganze unmittelbar erfasst, und in dieser Einheit werden zwar auch die Teile mit begriffen, aber nur um in der Einheit des Verhältnisses oder des Ganzen unterzugehen.

Darum behalten die Teile in der Proportion ihre Geltung und müssen sie behalten, weil sonst die Proportion schwinden

würde; in dem formalen Gefühl verschwinden die Teile als solche, um das Ganze wirken zu lassen. Hier durchdringen sie einander, um das Ganze herzustellen; nicht unser Verstand bezieht sie auf einander, sondern sie selbst stellen sich so dar, dass sie nur in einander und das Ganze erzeugend erfasst werden können. Indem sie zu einander, also zum Ganzen, in Verhältnis stehen, erscheinen sie gar nicht mit derjenigen Natur oder Eigenschaft, welche ihnen in ihrer Vereinzelung eigen ist. Der Eindruck, den ein Ton in einer consonirenden Verbindung oder in einem Accord, in einer Melodie macht, ist ein ganz andrer, als derjenige, den er macht, wenn er allein tönt. In der Proportion und im Gesetz wirkt jedes einzelne Glied nach seinem materiellen Wesen; in der ästhetisch idealen Auffassung wirkt die Form, welche nicht durch die Materie des Einzelnen, sondern durch die Zusammenfassung der einzelnen Glieder entsteht. Darum ist auch die zusammenfassende Einheit des formalen Gefühls eine andere, als die ihr zu Grunde liegende Einheit der Anschauung: jene betätigt sich an dieser, wie Form an Stoff; denn die Zusammenfassung der einzelnen Empfindungs-Erkenntnisse (Ton, Geschmack, Farbe, mathematische Form, wie die Sinne sie gewähren) zu einer Anschauung von einem Dinge ergibt eine Einheit von inhaltlichem Wert und betrifft das Ding als ein wirkliches. An der Einheit dieses angeschauten Gegenstandes werden im formalen Gefühl Form-Verhältnisse einzelner Glieder zu einer Idee zusammengefasst. Die nach dem goldenen Schnitt geteilte Linie liegt auch der Anschauung als Einheit vor, aber als ein Inhalt, nämlich als ein Ding, das Eigenschaften hat, als eine Linie, welche in irgend einem Punkte durchschnitten ist, wie sie auch schwarz oder rot gefärbt ist. Die Idee aber betrifft nur das Verhältnis der durch den Schnitt entstandenen Teile, also nur die Form der angeschauten Linien; sie betrifft nur eine Eigenschaft an dem angeschauten Dinge, und zwar eine solche, welche nicht durch die Kräfte gewirkt ist, welche das Ding mit seinen sonstigen Eigenschaften hervorbringen (§ 33 f. 26).

45. Die Unterscheidung der Idee von dem Begriff und dem Gesetz scheint nicht schwierig; dagegen von der Anschauung will sich die Idee weniger leicht sondern. Indessen meine ich, wenn

sich auch Anschauung und Idee an ihrem gemeinsamen Object enger berühren als Idee und Gesetz oder Begriff, so ist es doch nur ein äußeres Zusammentreffen an demselben Ort, aber keine innere Gemeinschaft des Wesens. Darum lässt sich auch die Trennung klar vollziehen.

Das formale Gefühl als die Einheit schaffende Macht nachzuweisen, war leichter bei den Warnehmungen des Gehörs als bei denen des Gesichts. Bei letztern wird man nie übersehen oder vergessen, dass die Anschauung irgend eines schönen Gegenstandes, nicht nur einer Gegend oder eines Tieres, sondern auch eines Kunstwerkes, vor allem die Auffassung desselben als eines sichtbaren Dinges, als eines durch das Auge zu bildenden Objects der Wirklichkeit erfordert, während eine Melodie ausschließlich der Kunst angehört. Daher verlangt das schöne sichtbare Object eine doppelte einheitliche Auffassung, eine wodurch es als dieser wirkliche Gegenstand erkannt wird, und eine wodurch es als schön beurteilt wird. Diese unzerreißbare Verbindung macht den Nachweis der erkennenden und der ästhetischen Einheit schwierig. Das Ohr, wie es überhaupt weniger objectivirende Kraft besitzt als das Auge, bildet fast nur ästhetische Einheiten. Das mehrsylbige Wort und der Satz als bedeutsam bildet eine geistige Einheit; rein phonetisch oder akustisch werden sie durch den Accent (auch durch die Quantität) einheitlich zusammengefasst.

In der Gesichtswarnehmung macht sich entschieden eine zusammenfassende Kraft von objectiver Bedeutung geltend. Mag auch diese Kraft nicht im Auge als dem körperlichen Organ, sondern in Associationen und Combinationen der Empfindungen liegen, immerhin wird eine Einheit des Angeschauten gebildet zum Behuf objectiver Erkenntnis, abgesehen von der einheitlichen Auffassung zum Behufe ästhetischen Genusses. Dass hier zwei Tätigkeiten vorliegen, kann das Kind beweisen. Wie früh erkennt es Personen! wie spät unterscheidet es schöne und hässliche Gesichter! Man kann also anschauend erkennen, ohne ästhetisch zu beurteilen. Man denke ferner daran, wie viel Jahrtausende die Bewohner der Gebirgsländer eine sehr genaue

anschauliche Kenntnis ihrer Berge und Täler hatten, ohne sie schön zu finden. Wer eine Landschaft zuerst schön fand, der vollzog nachdem er längst eine erkennende Anschauung hatte, eine Neuschöpfung, die ästhetische Anschauung. In beiden ist Einheit; aber in jener nur die räumliche, von welcher alle Anschauungen räumlicher Dinge bedingt werden, in dieser eine ästhetische, welche vom formalen Gefühl geschaffen ist. Letztere hat ganz andre Qualitäten als jene, nämlich solche welche von den Kräften des Seins unabhängig sind. Die räumliche Anschauung erfasst ein Ding als wirklich, die ästhetische schafft es als ein intelligibles Wesen, als ein Bild, als reine Form.

46. Auf einander beziehen lässt sich auch recht Verschiednes; wogegen eigne Durchdringung Gleichartigkeit voraussetzt. Daher verlangt die Idee, weil Durchdringung, auch Gleichartigkeit der Glieder des Ganzen: es harmonirt Ton mit Ton, Farbe mit Farbe, Gesinnung mit Gesinnung; dagegen können die Momente des Gesetzes (wie auch der Anschauung eines Dinges) ganz verschiedenartig sein. In dem Gesetz z. B.: jeder Körper nimmt bei zunehmender Wärme auch an Volumen zu, sind Wärme und Ausdehnung ganz heterogen. Oder in: Zink und Kupfer, die mit einander in Berührung kommen, zeigen Electricität; und bei der Zersetzung des Wassers, in dem sich jene Körper befinden, sammelt sich am Zink das Sauerstoffgas, am Kupfer das Wasserstoffgas — hier sind lauter heterogene Momente im Anschauen und Denken auf einander bezogen. Nur wenn man bedenkt, dass die Physik sämmtliche Erscheinungen der Natur auf Kraft oder Beweguug, die Chemie sämmtliche Körper auf ein materielles Ur-Element zurückführt, könnte man sagen, dass auch das Naturgesetz nur Homogenes zusammenfasst.

Die Idee liegt mit Anschauung, Begriff und Gesetz gar nicht auf gleicher Linie, und gerade deswegen zeigt die Vergleichung zwar sehr greifbare Unterschiede, aber eben auch die völlige Verschiedenartigkeit, welche eine Vergleichung als untunlich abweist. Dagegen trägt die Idee eine innere Verwantschaft mit der Kategorie. Sie bedeutet für das formale Gefühl dasselbe was letztere für den Verstand. Kategorien sind die Formen

der Processe (oder Verstandes-Handlungen), in denen die Begriffe gebildet werden, und sind darum die Formen des begrifflichen Inhaltes und die metaphysischen Wertbestimmungen (vgl. meine Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft §§ 22—26); die Ideen sind die Formen, in denen das formale Gefühl den Inhalt erfasst, sowol Formen des formalen Gefühls-Processes, als des in diesem Process gebildeten formalen Inhalts oder Gefühls, als auch die vom formalen Gefühl gesetzten Wertbestimmungen. Wie z. B. Ding und Eigenschaft, Kraft, Bedingung, Formen (Kategorien) sind, in denen der Verstand das All des Seienden erkennt: so sind Tonleiter, Accord, Melodie, Lyrik, Climax (Steigerung) u. s. w. Formen, in denen das formale Gefühl die Schönheit der Objecte erfasst. Wie die Kategorien, so sind die Ideen schöpferisch: jene erzeugen den Erkenntnis-Inhalt, diese das Gefühl der Form-Schönheit oder der Form-Güte — schöpferisch in dem doppelten Sinne: im Bewusstsein des originellen und des bloß aufnehmenden (lernenden oder genießenden) Geistes.

47. Wir haben die Darlegung des Wesens der Idee vorzugsweise mit Hinsicht auf die ästhetischen Ideen gegeben, und haben die Frage, ob es auch in den materialen Disciplinen, in der Naturwissenschaft und in der Geschichte, Ideen gebe, einstweilen dahingestellt. Dieselbe kann auch nicht eher beantwortet werden, als bis die Idee des Guten näher bestimmt ist, woraus sich erst ihr Verhältnis zur Idee des Schönen und des Wahren ergeben muss. Jetzt aber müssen wir zur Idee des Guten übergehen, welche das Object der Ethik bildet.

Die Ethik hat zu lehren, was gut oder im Gegenteil schlecht ist; oder: wie beschaffen das Gute ist; und da wir das Gute loben, das Schlechte tadeln, so hat sie zu zeigen, was oder wie beschaffen das ethisch Löbliche und das ethisch Verwerfliche ist.

Kant, der die neuere Philosophie geschaffen hat, hat auch den festen Grund der Ethik gelegt, indem er an die Spitze derselben schrieb: „Es ist überall nichts in der Welt zu denken möglich was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“. Wenn wir eine Tat gut nennen,

so geschieht es nur, weil sie der Ausdruck eines guten Willens ist; an sich gehört sie in den Mechanismus der Welt. Taten sind „die Sprache des Willens“ (Herbart). Noch genauer, meine ich, nennen wir nur ein Vernunft-Wesen gut, weil es Schöpfer des guten Willens ist und Urheber der guten Tat, oder weil es eine gute Gesinnung hat. Durch die Tat schreibt es seinen Willen in das Buch der Wirklichkeit. Verstand aber u. s. w., Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit u. s. w. verdienen nur dann Lob, wenn sie dem löblichen Willen dienen.

48. Sowol das Wollen überhaupt, als auch der einzelne Wille kann Gegenstand der psychologischen Betrachtung werden; dadurch wird er materiell erkannt, in seinen Bedingungen begriffen. Man erfährt hierbei (wenn es gelingt), wodurch Willens-Regungen überhaupt entstehen, in welchem ursächlichen Zusammenhang und in welcher Wechselwirkung sie unter einander und mit den Vorstellungen und Gefühlen stehen, und wodurch dieser bestimmte einzelne Wille erregt ist, was und wodurch er etwas vermag. Ob er aber gut oder böse ist: das bleibt dabei ganz außer Acht. Denn die Erkenntnis bewegt sich lediglich um das Sein und Werden und Wirken. *Gut* und *schlecht* aber sind die Kategorien der ethischen Beurteilung; nur das ethische formale Gefühl erfasst diese Qualität des Guten oder Bösen am Willen. Was ist es nun am Willen, was diese seine formale Qualität bestimmt? was macht den Willen gut oder schlecht?

49. Ich muss nun zunächst noch einmal bestimmt darauf hinweisen, dass diese Qualität, obwohl formal, doch durchaus objectiv ist, und dass also das ethische formale Gefühl etwas Objectives erfasst und volle Objectivität hat. Der Wille scheint uns nicht blos subjectiv gut oder schlecht, sondern er ist an sich gut oder schlecht. Indem er sich schafft, erteilt er sich zugleich den Stempel des Guten oder Schlechten. Hamlet sagt zwar, es gebe nichts Gutes und nichts Schlechtes an sich, das Denken mache es erst dazu. Das ist aber arge Sophistik, die, wenn sie misverstanden wird, zerstörend wirken kann. Auch die Rose ist an sich weder rot, noch wolriechend; unser Auge und unsre

Nase macht sie erst dazu. Ist darum die Röte der Rose und ihr Wolgeruch nicht sehr objectiv? Die Objectivität des Guten oder Schlechten aber ist noch größer. Denn wenn die Rose von keinem sehenden Auge und keiner riechenden Nase gefunden wird, so ist sie sicherlich weder rot noch wolriechend; auch verlangt sie, um rot zu sein, eine bestimmte Beleuchtung; und weder in finstrer Nacht, noch bei bengalischer Flamme oder durch gefärbte Gläser gesehen ist sie rot. Sie selbst hat weder das Auge noch eine Beleuchtung in sich. Also ist sie nicht an sich rot. Der Wille aber, der von keinem vernünftigen Wesen bemerkt würde, müsste doch notwendig von dem Wollenden selbst gedacht werden, und so muss er ihm selbst gut oder schlecht werden. Dänemark freilich ist an sich, objectiv, ein Land, ein geographischer, ethnologischer, politischer Begriff; und Hamlet denkt unter gut und schlecht bloß angenehm und unangenehm. Dänemark ist an sich weder ein Gefängnis noch ein Paradies; es kann so unangenehm werden wie jenes, so angenehm wie dieses, je nachdem wir darüber denken und auch nicht denken, jenes Dasein beachten und dieses ignoriren.

Freilich enthält der Begriff der Güte, welche wir dem Willen an sich zuschreiben, eine Beziehung auf etwas andres, für welches dasselbe gut ist. Dies ist aber keine andre Beziehung als die auf unser formales Gefühl; und es ist im mindesten kein Widerspruch, einen gewissen Willen an sich gut zu nennen neben der Behauptung, dass er nur für das ethische Beifalls-Gefühl gut ist. Gerade weil er nur letzteres ist, ist er nur ersteres. Denn das Gefühl des Beifalls und der Billigung ist, wie wir nun wissen, ein Gefühl ganz andrer Art als die Lust; und die Bedeutung des ethischen Merkmals *gut* ist eine ganz andre als die des utilistischen und eudämonistischen *gut*. Letzteres ist allerdings nur zu etwas andrem und für jemanden, für einen empirischen Menschen zu dessen materiellem Genusse, also pathologisch gut; ersteres aber ist an und für sich gut, also objectiv, für die tätige Auffassung des formalen Gefühls, darum auch allgemein und notwendig gut, von absolutem Wert. So ist die Türe, welche die Sophistik zum Eingang aus dem

Begriffe *gut* in den Eudämonismus eröffnet wähnte, als Trugbild erwiesen, und das Prädicat des ethisch *gut* oder *schlecht* ist in eigentlicherem Sinne und beziehungsloser objectiv als die Sinnes-Qualitäten.

50. Gut oder schlecht an sich kann der Wille nur durch die ihm immanenten Verhältnisse sein, welche nicht seine Materie (d. i. sein Ziel, sein Object), sondern seine Form betreffen. Weder der Marmor, noch der Inhalt der Göttin macht das Bild der Aphrodite schön; ein Kunstwerk ist es überhaupt nur durch die Formen, die Verhältnisse der Oberfläche. So ist auch der Wille bloß durch Verhältnisse gut, und zwar nicht durch causale (psychologische) Verhältnisse, durch die er im Bewusstsein erzeugt wird, sondern durch solche, in denen er ruht, in denen er sein Bild offenbart. Anders ist das Kunstwerk während der Erzeugung durch die arbeitende, bildende Phantasie des Künstlers, und anders lebt es, nachdem es vollendet ist, in seiner Phantasie und in der des Beschauers, der es aufgenommen hat. Nach der unruhigen Tätigkeit des Bildens und des Aufnehmens steht es ruhig in den Verhältnissen seiner Form vor dem geistigen Auge als ideales Bild. So ist auch die Bewegung, nämlich die mannichfache Erwägung mit allerlei Gemüts-Regungen, in der ein Wille gebildet wird, etwas ganz andres als der fertige Entschluss, der beschlossene Wille, wie er nun im Wollenden, und wenn er durch Wort oder Tat dem Beschauer ausgeführt erscheint, auch in diesem als Willens-Bild ruhig im Bewusstsein steht. Das ruhige Bild des Willens wird nun in seinen Verhältnissen vom formalen Gefühl erfasst und ethisch beurteilt. So ist der Wille nicht als Sein und Kraft, weder wie er gewirkt ist, noch wie er wirkt, sondern nach der Form seines Bildes, (§§ 45. 34) als ruhiger Gedanke, als Vorstellungs-Gebilde, Object des ethischen Gefühls. Welche Verhältnisse es aber sind, welche das formale Gefühl am Willen erfasst, welche Ideen also das sittliche Gefühl bildet; dies soll Gegenstand unsres ersten Teiles sein.

Anmerkung. Bei der in dem vorstehenden Kapitel gegebenen Bestimmung der *Idee* habe ich mich, wie überhaupt in dem ersten und dem dritten

Teil dieses Werkes, an die Herbartische Philosophie gehalten. Indessen versteht es sich doch von selbst, dass, wie eigenartig hier auch die Auffassung der Idee erscheint, sie nicht völlig, nicht wesentlich verschieden sein darf von dem Sinne, welcher die Idee bei allen andern Philosophen hat. Um den scheinbar mannichfachen und hin- und herschwankenden Gebrauch dieses Kunstausdruckes *Idee* aufzuhellen, bemerke ich folgendes. — An Kant, den Vater der deutschen Philosophie, müssen wir anknüpfen. In seinem Grundwerke, in der Kritik der reinen Vernunft, versteht er unter *Idee* solche Begriffe, zu denen uns zwar die Erfahrung genügende Veranlassung, ja geradezu Notwendigkeit bietet, welche wir aber dennoch nicht durch Erfahrung bestätigen können, weil sie nicht in derselben als wirklich nachgewiesen werden können. Hier gilt die Idee als Inbegriff alles Unendlichen, zu dessen Anerkennung wir durch die Erfahrung innerhalb des Kreises der endlichen Wesen genötigt werden, und das wir uns auch in seinem dem Endlichen entgegengesetzten Wesen deutlich zu machen suchen, ohne jedoch von ihm selbst irgend eine Erfahrung machen zu können. So gibt es zunächst nur eine Idee: das Unendliche, Gott. Diese Idee gestalten wir uns (immer, von der Erfahrung selbst gezwungen, zu derselben auch Nicht-Erfahrenes hinzudenkend) zu einem Reiche des Unendlichen, einem göttlichen, übersinnlichen, zweckgemäßen, intelligibeln Reiche aus, das darum, weil es übersinnlich, der Erfahrung entzogen, rein geistig ist, nicht etwa unwirklich ist. Die Auffassung, wonach Idee der Widerspruch gegen die Wirklichkeit bildet, ist die gemeine. Die Idee in der Philosophie ist die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit. Die einzelnen Bestimmungen der Idee, d. h. des Unendlichen, Uebersinnlichen, werden Ideen genannt, deren höchste die drei sind: Gott, unsterbliche Seele, Freiheit. Nach Wilhelm von Humboldt gewinnen oder bilden wir Ideen, so oft wir eine endliche Erscheinung an die letzten Principien des Denkens, an das Unendliche, anknüpfen (in den Briefen an eine Freundin).

Später (in der Kritik der Urteilskraft) hat Kant diesen Ideen, als den speculativen, noch die ästhetischen Ideen hinzugefügt. Darunter verstand er die Erzeugnisse der künstlerischen Einbildungskraft, Anschauungen, deren Inhalt durch keinen Begriff erschöpft wird. Diesen beiden Classen der Ideen gemeinsam ist, dass sich ihnen gegenüber der Verstandesbegriff unfähig zur Erfassung ihres Inhaltes erweist, weil, wenn auch die künstlerisch schöne Anschauung sinnlich warnehmbar ist, ihr Inhalt dennoch übersinnlich und unendlich ist. Und darauf beruht die Verwantschaft des Schönen mit dem Wahren, der Kunst und Dichtung mit der Speculation.

Aus diesen Grundbestimmungen folgt noch eine andre, nicht minder wesentliche, welche den Gebrauch des Wortes Idee scheinbar vervielfältigt. Immer nämlich bleibt für die Ideen, für die speculativen wie die ästhetischen, dies charakteristisch, dass sie Erzeugnisse der Vernunft sind, welche über das in der Erscheinung Vorliegende, über das Gegebene hinausgehen. Während der Verstand sich um die Erscheinungen bemüht und in sie einzudringen sucht, um die Dinge und die Veränderungen in Begriffe und Gesetze zu verwandeln, schafft die Vernunft aus eigener Machtbefugnis ihre Gebilde, um danach den

Verstand bei der Erkenntnis, die Phantasie in ihren Anschauungen, den Willen in seinen Taten zu lenken. Verstand, Phantasie und Willen sind ausführende Mächte; bei der Vernunft steht die gesetzgebende, leitende, regelnde und damit auch beurteilende Macht. Sie ist die richtende Function, d. h. sie ist Lenkerin und Richterin zugleich. Daher nennt man Gesichtspunkte der Forschung, methodologische Grundsätze der Erkenntnis, wie auch Maximen und Normen des sittlichen Lebens, und endlich auch den Inhalt, den der Künstler uns in einer schönen Anschauung vorführen will, ebenfalls Ideen. Diese Bestimmung der Idee trat schon bei Plato hervor, bei dem die Dinge geschaffen wurden, indem der Schöpfer auf die Ideen derselben hinschaute, und auf die auch wir, der Mensch, im Denken, Bilden und Tun hinschauen sollen.

Es scheint mir für das Wesen der Ethik aufklärend, hier folgendes zu beachten. Der Verstand hat zwar seine apriorischen Momente, mit deren Hülfe er aus den sinnlichen Daten der Empfindung eine Welt der Erscheinungen gestaltet, nämlich die Kategorien des Urteilens und Schließens (Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung u. s. w.). Diese apriorischen Bestimmungen aber verwendet der Verstand gänzlich im Dienste der Erscheinungen, zu deren Sclaven er sich macht. Die Gesetze, welche er erkennt, sind Gesetze der Erscheinung; und diejenigen, die er befolgt, sind teils seine eigenen eben erwähnten Kategorien, teils die leitenden Gesichtspunkte, welche ihm die Vernunft dictirt. Er gewinnt allerdings auch selbst leitende Macht, nämlich für unser praktisches Streben nach dem Nützlichen und Angenehmen. Hier hat er die Leitung des geschäftführenden Ober-Sclaven. Alles Jagen nach dem Nutzen und der Lust ist Sclaverei. Frei aber ist die leitende, Gesetze gebende Vernunft. Nicht die Gesetze dessen, was geschehen ist und geschieht, bestimmt die Vernunft, sondern dessen, was geschehen soll. So leitet sie den Willen nicht in der auszuführenden Handlung (das tut der Verstand), sondern indem sie ihm den Zweck setzt und die Form gibt; und ebenso bestimmt sie die Form des Kunstwerks, dessen mechanische Seite wieder dem Verstande anheimfällt. Die Gesetze der Ethik und Aesthetik also gibt die Vernunft aus ihrer Freiheit. Darum kann die Ethik und Aesthetik nicht auf den Nutzen und die Lust ausgehen. Die formalen Gefühle erfassen und schaffen eine intelligible Welt in und an der wirklichen.

Und nun komme ich zur Herbartischen Bestimmung der Idee. Wenn dieselbe maßgebend, normativ für die Erkenntnis, das Schöne und Gute sein soll, so kann sie von nichts, was wirklich ist, abhängen, weder von der Materie noch von den Gesetzen des materiellen Seins und Werdens; sie muss apriorisch sein, rein aus der Vernunft stammen. Sie kann dann aber auch nichts Materielles regeln und normiren (das Materielle lässt sich nicht in seinem Bestande und seinen Veränderungen von unsrer Freiheit regeln), sondern nur unsre Erkenntniskraft, unsre Phantasie, unsren Willen — und auch diese nicht insofern sie Kräfte in der Wirklichkeit des Menschen sind, sondern insofern sie übersinnliche Formen, intelligible Gestalten der Schönheit und Güte erzeugen sollen; sie kann ihnen nur die Richtung auf diese von der Vernunft geschaffnen Formen erteilen.

Und hier tritt sogleich der Hauptunterschied zwischen dem Schönen und Guten hervor: Die Formen des Schönen sind von der Phantasie geschaffne Formen, welche dem sinnlichen Stoffe eingebildet werden. Die freien Formen der Phantasie liegen vor in dem Kunstwerk. Das Kunstwerk also ist herausgesetzt von der Phantasie. Die Formen des Guten dagegen sind Formen des Willens selbst und werden nicht materialisirt, obwol durch die Tat verraten und kund gegeben. Daher betreffen die Formen der Sittlichkeit die Gestaltung des Subjects selbst viel inniger als die Kategorien der Verstandes-Erkenntnis, mit denen das Subject doch nur die Außenwelt ergreift, oder als die Formen der Schönheit, mit welchen die Phantasie den Stoff bekleidet. Wenn Lust und Unlust Zustände des leidenden Subjects sind, so sind die ethischen Ideen die eigensten Formen seiner Selbstbetätigung, zunächst seines Willens, in das er sein Selbst gelegt hat.

Indem also Herbart die Idee als Form bestimmte, hat er den innersten Sinn dessen getroffen, was Kant und Plato darunter dachten. Darum bleibt auch der Sinn nicht auf diese Bestimmung beschränkt. Sondern Idee ist bei Herbart wie bei Kant auch alles, was das Wesen idealer, intelligibler Formung an sich trägt; und so sprechen wir, im weiteren Sinne, wie allgemein geschieht, von den einzelnen Tugenden als Ideen und von der Idee der Wahrheit und Schönheit u. s. w., nicht als ob diese ebenso wie Harmonie, Gerechtigkeit u. s. w. Verhältnisse wären, aber weil ihr Wesen in idealen Verhältnissen liegt. Wir nennen alle sittlichen und ästhetischen Motive, alle leitenden Grundsätze der Erkenntnis Ideen. Wir reden von der Idee der Natur und der Idee der Geschichte, insofern diese beiden, Natur und Geschichte, die Hauptformen bilden, unter denen wir das Unendliche erfassen, welche also für uns das Unendliche darstellen. Und wir reden von naturwissenschaftlichen und historischen Ideen, insofern wir in der Forschung uns von gewissen Maximen und Grundgedanken für die Erfassung in der Erfahrung des Einzelnen leiten lassen; ja wir hypostasiren solche Ideen, die eigentlich nur unsrer Vernunft gehören, und sprechen sie der Natur und Geschichte selbst als ihre schaffenden Mächte zu. Endlich aber nennen wir in der Geschichte auch die subjectiven Kräfte des Bewusstseins, welche die geschichtlichen Taten, Gebilde und Gedanken erzeugt haben, insofern sie dabei von den Ideen geleitet wurden, selbst auch Ideen. So reden wir z. B. von der Idee der Rechts-Gleichheit nicht bloß im Sinne einer reinen, unendlichen Vernunft-Bestimmung, sondern auch als von einem bewussten Triebe der Gesetzgeber; und wie wir sagen, alle Ereignisse und Einrichtungen, durch welche die Idee der Rechtsgleichheit allmählich immer vollkommner begründet und verwirklicht worden ist, seien durch eine Idee als eine historische Kraft erzeugt, so nennen wir auch diese Einrichtungen, alle zusammengefasst zu einem historischen Gebilde, eine Idee; und indem der Historiker die Geschichte von dem Gesichtspunkte der wachsenden Rechtsgleichheit aus zu begreifen sucht, sagen wir, er betrachte sie unter dieser Idee[1]).

Die Geschichte der Menschheit ist die Entwicklung des Bewusstseins, des

[1]) Vgl. Lazarus, Ueber die Ideen in der Geschichte.

Denkens, Fühlens und Wollens der Menschen. Nun können wir Begriff und Idee in der Natur-Wissenschaft recht fasslich etwa so unterscheiden, dass wir sagen, der Begriff des Tieres z. B. sei in der Physiologie des animalischen Lebens gegeben, die Idee des Tieres umfasse aber zugleich auch die sämmtlichen Arten der Tiere in der Mannichfaltigkeit ihrer Gestalten, Functionen, Wohnorte und Lebensformen, kurz ihres gesammten Benehmens. Die Arten der Tiere sind die Ideen des Tierreiches. So gibt nun auch die Geschichte nicht bloß den Begriff, sondern die Idee des Menschen. — Der Unterschied aber zwischen Natur und Geschichte liegt darin, dass die Ideen in jener unbewusst sind und nur vom Forscher in derselben erkannt werden: in der Menschheit dagegen sind die Ideen nicht nur als Tatsachen, als Gestalten des geistigen Lebens und der Entwicklung des Geistes, seines Denkens, Fühlens und Wollens, welche vom Historiker erkannt werden; sondern sie lebten auch im Bewusstsein des Menschen als bewusste oder unbewusste Triebfedern. So ist die Grammatik eine objective Idee im Sprechenden, nicht bloß eine subjective des Grammatikers. So sind die Gestaltungen der Ehe, des Staates, der Wissenschaft u. s. w. Ideen in objectivem und subjectivem Sinne; und so sind sie wirkende, schöpferische Mächte in der Geschichte und auch Normen des Historikers.

V.

Gestaltung und Gliederung der Ethik. Vollständige Bestimmung des Charakters der Ethik.

51. Der naive Mensch strebte nach Gütern, deren Besitz und Genuss ihn glücklich machen sollte. Welche Güter dies seien, darüber war er keinen Augenblick in Zweifel; die Frage war für ihn nur, wie sie zu erreichen seien. Man sah auch, dass gerade die erwünschtesten Güter Geschenk der Gottheit seien und durch Arbeit nicht errungen werden können. Daher nahm jene Frage sogleich die Form an: wie erwirbt man die Gunst der Gottheit? und die Antwort war: durch Frömmigkeit und Sittlichkeit. Dies war der Keim zu derjenigen Gestaltung der Ethik, in welcher sie als Pflichten-Lehre erscheint. Dieser älteste Keim hat sich am spätesten entwickelt.

Da Frömmigkeit und Sittlichkeit so oft das ersehnte Glück nicht herbeiführten, dagegen die Frevler und Bösen es erlangt zu haben schienen: so kam man zu der Erkenntnis, dass das höchste Glück im Besitz der Tugenden selbst liege. So erhielt die Ethik die Gestalt der Tugend-Lehre.

Da man aber nicht davon abließ, das Glück im Genuss von

Gütern zu sehen, so erhielt die Ethik auch die Gestalt der Güter-Lehre, indem man fragte, welches Gut das erwünschteste sei, und wie sich die Güter je nach ihrer Fähigkeit, Glück zu gewähren, gegen einander abstuften.

Die Einseitigkeit, welche jeder dieser drei Formen der Ethik inwohnt, lässt eine reine Durchführung jeder einzelnen für sich gar nicht zu; teils schlägt jede Form in die andren um, teils sucht sie sich durch die andren zu ergänzen. Ist das höchste Gut die Tugend, so muss die Güter-Lehre zur Tugend-Lehre umschlagen; und ist es Tugend, seine Pflichten zu erfüllen, so muss die Tugend-Lehre zur Pflichten-Lehre werden. Und umgekehrt: ist es Pflicht, tugendhaft zu sein, und ist die Tugend das höchste Gut, so muss die Pflichten-Lehre zur Tugend-Lehre und Güter-Lehre umschlagen. Die drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht werden durch einander bestimmt, und darum geht jeder bei genauerer Betrachtung in den andren über. Sie bilden einen Kreis, in welchem der Ethiker herumgejagt wird.

52. Aus diesem Kreise lässt sich bloß dann treten, wenn man ein höheres Princip gewonnen hat, welches jene drei Begriffe in sich schließt, aus sich erzeugt. Dieses Princip ist eben das formale Gefühl des Sittlichen. Es lässt sich aber auch sonst zeigen, dass jenen drei Begriffen ein Mangel innewohnt, der sie ganz untauglich macht, als Princip einer philosophischen Ethik zu dienen. Wie objectiv nämlich auch das ethische Gefühl den Willen erfasst, so trifft es doch nur dessen Form und nicht dessen Inhalt, nicht das Object, worauf der Wille gerichtet ist, nicht den Zweck. Durch das Object wird der Wille empirisch, und die Objecte und subjectiven Zwecke sind von unerschöpflicher Mannichfaltigkeit. Sie gehören in die Statistik und National-Oekonomie, auch in die Geschichte, kurz in die materialen Disciplinen, nicht in die Ethik, die eine philosophische Disciplin und rein formal ist. Hier liegt auch wieder ein Grund vor, warum die Ethik nicht Hedonismus sein kann, nicht Lust-Lehre; denn das Angenehme ist Object des Wollens und empirisch.

Nicht durch das Object, worauf sich unser Begehren richtet, wird der Wille gut; denn sonst müssten die Objecte gut und

schlecht sein, und der Wille würde nicht durch sich selbst, sondern von außen her gut oder schlecht. Kein Object aber ist an sich gut, keines ist ein Gut zu nennen; Güter entstehen erst durch den guten Willen, welcher sich auf die Objecte richtet und sie zu Gütern macht.

Darum also ist die Ethik an sich, principiell und in erster Linie, wie keine Lust-Lehre, so auch keine Güter-Lehre. Auch letztere würde uns in das unübersehbare Detail der Empirie führen; und wollten wir uns darauf einlassen, aus der Natur des Menschen zu construiren, was ihm durchaus allgemein als erstrebenswertes und notwendiges Gut gelten müsse, so würde uns dies in die Anthropologie, auch in die Religions-Philosophie und in eine teleologische Betrachtung der Natur führen — in subjectives Meinen und Ahnen. Worin unsre Glückseligkeit besteht, soll uns niemand sagen: der sittliche Mensch weiß gar nicht, ob er glückselig sein soll, und ob er glückselig machen oder sich machen lassen soll. Glückseligkeits-Lehre ist Zweckmäßigkeits-Lehre und ist also nur eine verschämte, fast hätte ich gesagt: eine raffinirte Lust-Lehre.

All dergleichen wird ausgeschlossen durch Kant's ersten Grundsatz der Ethik: der Wille allein ist gut. Weder ist ein Object gut, noch kann der Wille durch ein Object gut werden. Wie der Wille an sich gut ist? das ist einziger Gegenstand der Ethik.

Wie aber die Güter, so sind auch die Pflichten nur empirisch aufzuzählen und können nicht die erste Aufgabe einer philosophischen Ethik sein. Pflichten erwachsen dem Menschen unter bestimmten Verhältnissen, in bestimmter Lage: diese Verhältnisse sind nicht zu erschöpfen und im voraus zu bestimmen. Die Pflicht des Vaters, für seine Kinder zu sorgen, wird wol ausnahmslos anerkannt; wer aber keine Kinder hat, für den besteht diese Pflicht nicht. Diese gestaltet sich ferner anders für den Mann, dessen Gattin noch lebt, anders für den, der sie verloren hat: anders gegenüber gesunden, begabten, gut geratenen, und gegenüber kränklichen, unbegabten, schlecht geratenen Kindern. Sie gestaltet sich abermals anders, je nachdem der Vater

reich oder arm, kräftig oder schwach ist. Kurz: Pflicht erwächst aus allen einzelnen Umständen des Augenblicks; ihre Erfüllung ist Sache des Tacts; dieser mag gefördert werden durch Dichtung und Predigt. Die Philosophie reicht nicht unmittelbar so tief ins Leben hinein.

Die Tugenden endlich sind Fertigkeiten; und keiner Fertigkeit können wir unbedingtes Lob zollen — es sei denn die Fertigkeit im Guten: dann aber müssten wir zuvor wissen, was gut ist.

So bleibt also als erste und eigentlichste Aufgabe der Ethik die, zu bestimmen, was gut, was löblich sei; d. h. die Verhältnisse des guten Willens, d. h. die ethischen Ideen, sind darzulegen. Von hier aus lässt sich dann in die empirischen Einzelheiten hinabsteigen, und es lässt sich je nach der Rücksicht, die man wählt, von Gütern, Tugenden und Pflichten reden.

53. Die Aesthetik ließe sich genau so aufbauen, drei- oder vielmehr vierfach gestaltet, wie die Ethik. Der Güter-Lehre entspräche die Kunst-Lehre, d. h. die Betrachtung der Kunst-Arten und -Formen, wie Baukunst, Malerei, Dichtung u. s. w., und insbesondere: Epik, u s. w., Oel-Malerei u. s. w. — Der Tugend-Lehre gegenüber stünde die Betrachtung der künstlerischen Eigenschaften, wie Feinheit der Technik, Richtigkeit der Zeichnung, Harmonie der Farben, treue Wiedergabe der Wirklichkeit, Idealisirung u. s. w. — und an Stelle der Pflichten-Lehre würde eine Betrachtung der Gegenstände treten, welche der Kunst als Stoff dienen können, und wie dies geschehen müsste. Hier wäre einerseits die ganze Natur und die Geschichte zu durchwandern, um die geeigneten Stoffe der Kunst aufzusuchen, und andrerseits wäre von Gruppirung, Motivirung, Aufbau des Dramas u. s. w. zu reden. — Diese drei Formen würden eben so wie die genannten Gestaltungen der Ethik zu ihrer gegenseitigen Vermischung drängen, wenn je eine zum Inbegriff der gesammten Aesthetik gemacht würde, was wol niemals geschehen ist. Unsre Aesthetiker haben im Gegenteil, bevor sie an die erwähnten Punkte gingen, obwol sie dieselben gar nicht für unwichtig hielten, doch allemal einen ersten Teil gegeben, in welchem sie

vom Wesen der Kunst und vom Wesen des Schönen handelten, die Idee der Schönheit darlegten, aus welcher sie dann jene Teile, die Kunst-Lehre, ableiteten. So müssen auch wir in einem ersten Teile der Ethik die ethischen Ideen, den Inhalt des Guten darlegen.

54. Haben wir dann im ersten Teile, in der *ethischen Ideen-Lehre*, das Wesen des guten Willens kennen gelernt, so bleibt für eine volle Erkenntnis des ethischen Lebens der Menschheit in einem andren Teile zu untersuchen: wie sich die ethischen Ideen im menschlichen Bewusstsein und Leben durch praktische Institutionen und Sitten wirkliche Gestalt gegeben haben. Dieser zweite Teil mag die Ueberschrift führen: *Die Darstellungen der ethischen Ideen oder die Formen des sittlichen Lebens.* — Dann aber haben wir auf den wirklichen, den einzelnen Menschen hinzusehen, dem es ja aufgegeben ist, die Ideen zu verwirklichen. Hier erst tritt der Begriff der Tugend und der Pflicht auf, wie alle die andren, die sich daran schließen: Charakter, Freiheit, Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit. Diesem dritten Teil wollen wir den Namen geben: *Phänomenologie der Sittlichkeit.*

Man vermisst dann aber noch einen vierten Teil, wo wir erst in die eigentlichen Tiefen der Ethik hinabsteigen, indem wir erörtern, worauf die Verbindlichkeit der ethischen Forderungen beruht, oder was dem ethischen Lobe und Tadel diese Kraft verleiht, vermöge deren die ethische Beurteilung sich zur unausweichlichen Forderung umgestaltet. Dieser Punkt ist zu wichtig, und die Weise der Untersuchung so eigner Art, dass er einen besonderen Teil bilden mag, der aber füglich den genannten Teilen nur folgen kann, da er sich auf sie stützen muss. Er mag *Metaphysik der Sittlichkeit* heißen, oder *die ethische Weltanschauung.*

Um falschen Erwartungen oder Forderungen vorzubeugen, mag ausdrücklich bemerkt werden, dass der erste Teil zwar der principielle ist, aber nicht in dem Sinne, als sollten die folgenden Teile von ihm abgeleitet, aus ihm entwickelt werden. Er enthält im Gegenteil nur die Elemente des Sittlichen, so zu sagen das ABC der Ethik. Die Frage kann nur sein, ob wir

alle Elemente von A bis Z gefunden haben; aber die Satzlehre kann nicht aus der Lautlehre entwickelt werden. Jeder unsrer vier Teile steht für sich, und jeder enthält die ganze Ethik von einer gewissen Seite. Die volle Ansicht geht aus der Zusammenfassung der vier Seiten hervor.

55. Der Stil der Ethik wird in ihren verschiednen Teilen verschieden sein. Doch hängt die Darstellungsform allemal nur zum Teil vom Inhalt ab, meist aber von der Stimmung, in welcher der Schriftsteller schreibt, und von der Stimmung, welche er erwecken will. Ich lasse mich ungern durch die Beschreibung meiner Güter beglücken und durch das Eiapopeia der Glückseligkeit einschläfern; ein andrer aber zittert vor dem strengen Tone des Imperativs, seine Ohren gellen von dem du sollst. Aber was hindert, die Pflichten so darzustellen, dass sie sich dem Herzen als liebenswerte Tugenden einschmeicheln? Eine Ethik ist freilich keine Predigt; soll sie darum nicht erheben, ja sogar erbauen können und dürfen? — Doch alles dies ist nebensächlich und betrifft nur die Einkleidung. Die Frage vom Stil der Ethik trifft das Verhältnis der Idee zur Wirklichkeit.

Die Ideen sind ursprünglich und eigentlich Willens-Verhältnisse. Bedenkt man nun, dass der Wille eine durchaus vom Menschen hervorgebrachte Schöpfung ist, und dass wir in der Ethik nicht das Object des Willens beachten, sondern nur dessen Verhältnisse: so ergibt sich, wie die Ethik rein a priori verfahren und speculativ construiren kann, ohne dass sie sich auf die Erfahrung zu berufen nötig hätte oder verpflichtet wäre. Indem sie, vom Wesen des Willens ausgehend, Ideen entwickelt, zeichnet sie Verhältnisse, welche die Muster-Bilder aller sittlichen Wirklichkeit in begrifflicher Form enthalten. Diese reinen Bilder des Willens an sich sind zwar nicht anschaulich, da ihnen die Objecte fehlen; aber, obwol sie von aller Wirklichkeit absehen, sind sie von allgemeinster Gültigkeit. Sie sind nirgends und überall. Keiner Wirklichkeit entnommen, ist ihnen jede Tat unterworfen. Ob alles Wirkliche vernünftig ist, wissen wir nicht, und brauchen wir wenigstens hier nicht zu entscheiden; gewiss aber ist, dass alles Wirkliche der Beurteilung der Ver-

nunft unterliegt. Aber nur wenn die Ethik bloß der Vernunft entstammt und nicht der Wirklichkeit entnommen ist, kann sie den allgemein und notwendig gültigen Maßstab für alles Wirkliche abgeben. „Nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung“ (Kant).

56. Der Ethiker ist freilich auch nur ein beschränkter einzelner Mensch; er spricht nicht als Prophet das Wort des unendlichen Geistes aus. Auch wenn er das volle Bild der Humanität, soweit diese bis heute entwickelt ist, in sich trägt, und selbst, den günstigsten Fall gesetzt, wenn er es vermag, die Humanität um eine Stufe zu erhöhen: immer bleibt er innerhalb der zeitlichen Grenze und kann sich nicht anmaßen, Ewiges zu schaffen. Er hängt mit allen Fibern auch seines geistigen Seins an der Vergangenheit und schaut nur um einen Schritt in die Zukunft.

Seine Schranke lässt sich noch deutlicher angeben. Insofern er im ersten Teile der Ethik, der eigentlichen Ideen-Lehre, objectlose, rein formale Bilder zeichnet, bewegt er sich freilich um das absolut Ewige. Liebe und Recht als abstracte Bilder hingestellt, haben nicht zu fürchten, jemals zu verblassen, wie sie auch zu allen Zeiten in den lebendigsten Farben der Wirklichkeit gestrahlt haben. Aber auch hier geht der Ethiker von der Wirklichkeit aus, nämlich von der Tatsache, dass zu allen Zeiten die Menschen gewisse Taten gelobt, gewisse andre Taten getadelt haben. Maßgebend freilich kann das, was sie gelobt und getadelt haben, für ihn nicht sein; nur die Tatsache, dass überhaupt einiges gefällt, andres misfällt, ist das Princip der Ethik: denn sie hat nur eben die Maßstäbe aufzustellen, nach denen einiges als löblich, andres als tadelhaft befunden worden ist und für immer befunden werden wird.

57. Dies scheint insofern nicht richtig, als ganz dasselbe von den Einen gelobt, von den Andren getadelt worden ist und wird. Während hinsichtlich der Logik doch niemand, auch kein Wilder, als logisch richtig ansehen kann, was der andre als unrichtig befindet, sich hier vielmehr absolute Uebereinstimmung

zeigt: stellt sich in der Sittlichkeit die größte Verschiedenheit der Beurteilung heraus, und an diesem Ort erscheint als Sitte und geboten, was an einem andren Orte als abscheulich verworfen wird.

Indessen kann dies nicht als Beweis gegen die Allgemein-Gültigkeit der Ideen gelten. Nicht bloß darauf will ich hinweisen, dass ja auch die Geltung gewisser logischer Gesetze bestritten worden ist — die Hauptsache ist, dass, wie bei der Logik, so auch bei der Ethik, trotz der unbestrittenen Anerkennung der logischen Gesetze und der ethischen Ideen, in der Anwendung auf die wirklichen Erkenntnisse und auf das wirkliche Leben sich Bedingungen geltend machen, welche das Ergebnis verschieben. Was die sittliche Beurteilung betrifft, so kommt es darauf an, dass der Beurteilende alle pathologischen und sogar die formal-ästhetischen Gefühle zum Schweigen bringe und nur das formale ethische Gefühl sprechen lasse: das vermag nicht jeder, das vermag oft ein ganzes Volk, ein ganzes Zeitalter nicht. — Ferner muss die zu beurteilende Tat oder Sitte in Vollständigkeit ihrer Verhältnisse, und jedes dieser Verhältnisse in voller Klarheit, vor dem Bewusstsein schweben, wenn die Beurteilung eine alle Seiten des Objects umfassende, also eine völlig zutreffende sein soll. Wenn diese unerlässlichen Bedingungen einerseits der Unparteilichkeit und Objectivität und andrerseits der subjectiven Befähigung klaren Zusammenhaltens aller Teile des tatsächlichen Bildes nicht völlig erfüllt sind, so kann bei der ethischen wie bei der ästhetischen Beurteilung und der wissenschaftlichen Erkenntnis ein genügendes, wahrhaftes Ergebnis sich nicht herausstellen.

Immerhin weist selbst jedes einseitige Lob und jeder einseitige Tadel auf die Notwendigkeit hin, den Maßstab alles Lobes und Tadels rein an sich hinzustellen, ihn aber eben nicht irgend einem bestimmten, vielleicht ganz falschen, Lobe oder Tadel zu entnehmen, sondern der Vernunft selbst; denn an ihren Maßstäben soll nicht bloß die Tat selbst, sondern auch das Urteil gemessen werden, das über dieselbe ergangen ist.

58. Bleibt nun für den ersten Teil der Ethik nur die Veranlassung oder der Anstoß als in einer empirischen Tatsache gegründet: so wird der zweite Teil seine Basis ganz und in voller Breite in der Wirklichkeit finden. Hier wird eben unser Leben nach seinen allgemeinen Formen, in denen es objective Gestalt gefunden oder sich geschaffen hat, ethisch ausgemessen. Wir sind hier schon in der Anwendung der ethischen Ideen. Welcher Ethiker könnte sich anheischig machen, neue Lebensformen von ethischem Gehalt a priori zu ersinnen? Das praktische Leben hat längst seine Bahnen gefunden; es hat sie freilich zunächst auf Grundlage von Natur-Trieben und durch den Mechanismus, der im menschlichen Handlen waltet, gebildet, aber sicherlich nicht ohne ethisches Bewusstsein ausgestaltet. Der Ethik nun kommt es darauf an, den ethischen Gehalt und Wert dieser Formen und Bahnen darzustellen. Aber auch hier ist es nicht Aufgabe der Ethik, zu beschreiben. Weder Haus, Staat u. s. w. noch das Leben im Hause und im Staate u. s. w. sind zu beschreiben — wer kennt sie nicht? — sondern die in diesen ganz materiellen Einrichtungen sich betätigende Sittlichkeit ist analytisch darzustellen, herauszuschälen.

Wenn der zweite Teil doch immer noch einen idealen Charakter behält, so führt uns der dritte gänzlich in das empirische Leben hinein, um die psychologischen Formen der verwirklichten Ethik kennen zu lernen. Nicht eigentliche Psychologie wird hier getrieben, aber doch die Anwendung gemacht von ihr auf die Sittlichkeit, inwiefern diese von den Seelen-Kräften abhängig ist. So kommen wir denn hier, im zweiten und im dritten Teil zu den Gütern, Pflichten und Tugenden, welche aus dem Zusammenleben jedes Einzelnen mit den objectiven Lebens-Formen der Gesellschaft erwachsen. Die Meinung, dass die Ethik in der Dreiheit der Güter-, Pflichten- und Tugend-Lehre aufgehe, beruht wesentlich auf dem Irrtum, welcher den Denkern immer nur das menschliche Individuum als Object der Ethik wie der Psychologie vorführte; und für den Einzelnen, wie ihn die Erfahrung zeigt, gibt es Güter und Pflichten und in ihm Tugenden.

Der vierte Teil der Ethik aber erhebt sich zwar über die

gemeine Wirklichkeit; indessen werden wir uns hier zum idealen Wesen der Humanität erheben, ohne die Erfahrung zu überfliegen.

59. Im zweiten Teil namentlich berührt die Ethik die Geschichte; aber auch weil überhaupt die Sittlichkeit ein geschichtliches Wesen ist, muss das Verhältnis der Ethik zur Geschichte genauer erwogen werden. Indessen kommt hier nur der wissenschaftliche Charakter beider Disciplinen in Betracht; inwiefern das ethische Leben selbst und sogar die Ideen desselben der Geschichte angehören, kann erst im System der Ethik selbst an gehöriger Stelle gezeigt werden.

Den wesentlichsten und darum umfassendsten Unterschied kennen wir schon: die Geschichte ist eine materiale Wissenschaft, die Ethik ist formal. Beiläufig mag erwähnt werden, weil sich dadurch die Unterschiede noch mehr zuspitzen, wie sich die Geschichte von der Statistik und National-Oekonomie, auch von der Psychologie unterscheidet. Es ist längst und mit vollem Recht hergebracht, die Disciplinen der Natur-Wissenschaft in beschreibende und rationale zu teilen: die ersteren, nämlich Mineralogie, Botanik und Zoologie, auch Geographie im vollsten Umfange (selbst die Astronomie als Himmels-Beschreibung ließe sich füglich hieher rechnen) beschreiben das Wesen des Alls nach ihrem Begriff und ihren Arten und Gattungen, auch nach ihrem Werden, soweit es erforscht werden kann, kurz das Seiende in seiner Bewegung und Veränderung, in seinem Entstehen, seiner Dauer und seinem Vergehen. Da sich dies gar nicht mit Gründlichkeit leisten ließe ohne Kenntnis der Gesetze, welche im All herschen, denen ihre materialen Combinationen und Kraft-Aeußerungen unterworfen sind: so steht jenen Disciplinen eine Reihe andrer, rationaler Disciplinen gegenüber, welche diese Gesetze in abstracto untersuchen. Wie sich Wasserdämpfe verhalten, mögen sie auf der Sonne oder auf der Erde sein; wie sich Wasserstoff mit Sauerstoff verbindet, woraus die organischen Stoff-Verbindungen bestehen, und auf welchen Functionen organisches Leben beruht, gleichgültig, ob es sich um den Löwen oder das Lamm handelt: das alles ist Gesetzen unterworfen und ist Gegenstand der Physik und Chemie

und der Physiologie, kurz der rationalen Disciplinen. — Die ganz gleiche Einteilung lassen auch die Disciplinen der Geistes-Wissenschaft zu: Psychologie, National-Oekonomie und Statistik sind rational und stellen die Gesetze des geistigen Lebens dar; die Geschichte in ihrem vollen Umfange ist erzählend, darstellend. Sie beschreibt allerdings nicht bloß Arten und Gattungen, indem sie die Völker und Racen nach ihrem Geiste charakterisirt, sondern auch hervorragende Einzel-Geister, wie große Staats-Männer, Denker und Künstler; und sie charakterisirt nicht bloß, sondern stellt die geistige Bewegung des Menschengeschlechtes in ihrer causalen Notwendigkeit dar, was sie ebenfalls nicht gründlich leisten könnte, stünden ihr nicht rationale Disciplinen zur Seite. Daher erstrebt die Völkerpsychologie eine Erkenntnis von den Gesetzen der geschichtlichen Wandlungen, und deshalb muss sie zu den rationalen Disciplinen gezählt werden.

Die Ethik nun kann weder zur Geschichte als erzählende Wissenschaft gehören, noch zu den rationalen Disciplinen des Geistes, so wenig wie die Aesthetik: denn beide sind überhaupt nicht material sondern formal. Wenn Kunst-Geschichte, Literatur-Geschichte, Staaten-Geschichte durchaus zu den materialen, und zwar den beschreibenden Disciplinen gehören, so verhält es sich mit der Ethik und Aesthetik ganz anders. Sie stellen weder Individuelles und Arten und Gattungen dar, noch auch abstracte Gesetze.

60. Nun spricht man freilich vom Sitten-Gesetz, und die Ethik muss doch wohl die Sitten-Gesetze enthalten; und so mag die Frage entstehen, wie verhält sich das Sitten-Gesetz zu den mechanischen Gesetzen der Natur und der Geschichte? Die Antwort ist aber schon gegeben (§§ 41—46). Die Sitten-Gesetze sind eben nur Ideen, durchaus formal, welche keine Kraft- und Stoff-Verhältnisse bestimmen, keine Bedingungen des wirklichen Werdens enthalten. Es sind Muster-Bilder; und insofern als dieselben auch verwirklicht und keineswegs bloß angeschaut und gedacht werden sollen, insofern es also Pflicht ist, sie zu verwirklichen, kann die Ethik in der Tat eine Pflichten-Lehre genannt werden, also auch eine Gesetzes-Lehre oder Gesetz-Samm-

lung. Aber als solche eben lehrt die Ethik nicht, wie die mechanischen Gesetze, was unter gegebenen Bedingungen notwendig geschieht, geschehen muss und nicht ausbleiben kann; sondern die Ideen, als Pflichten und Gesetze gedacht, sprechen bloß aus, was geschehen soll, ohne Rücksicht darauf, ob es geschieht oder nicht, und also allerdings selbst für den Fall, dass es niemals geschähe. Die Gesetze des geschichtlichen Lebens (insoweit sie etwa schon gefunden sind oder noch gefunden sein werden) drücken aus, was unter gegebenen Bedingungen überall notwendig eintreten muss; die Geschichtschreibung zeigt, was diesen Gesetzen gemäß wirklich eingetreten ist: sie erzählt das Geschehene und führt dies auf Gesetze als notwendig Eingetretenes zurück. Die Ethik lehrt ohne Rücksicht auf Geschichte, was überall und immer eintreten soll. Das Geschichtliche ist durch die an bestimmtem Orte und zu bestimmter Zeit gegebenen Bedingungen und ihre Gesetze notwendig hervorgetreten; die Ethik ist unbekümmert um örtliche und zeitliche Verhältnisse, die am Object haften, und lehrt die ewigen Formen des Willens mit dem ihnen inwohnenden Sollen, ohne Rücksicht auf Müssen und Können.

Der Gegensatz von Müssen und Sollen, d. h. von mechanischer und realer Notwendigkeit einerseits, und freier idealer Notwendigkeit andrerseits, ist eben so leicht zu erfassen, als absolut gewiss, und Kant hat der Ethik den Stempel des Sollens in unauswischlicher Weise für immer erteilt. Alles was gegen die Haltbarkeit dieses Gegensatzes gesagt ist, enthält nur logische Grimassen, welche die Weigerung des schwachen Willens verraten, dem Gesetze Folge zu leisten. Das Sittengesetz als Gesetz der Freiheit ist ein ganz anderes als das Gesetz der Notwendigkeit. Dem letztern ist man unterworfen in Leid und Lust; das Gesetz der Freiheit soll man lieben: denn es ist das Wolgefälligste im All, Ursache alles Gefallens und entspringt unsrer eignen Vernunft. Ob man sagen will: *du sollst so tun* oder: *der Weise tut so,* ist für die Sache gleichgültig.

Die Verwirrung von Sitten-Gesetz und Natur-Gesetz beruht lediglich auf einem schlechten Sprachgebrauch, auf den man sich

nur zu besinnen braucht, um jene zu lösen. Nimmt man das Wort *Gesetz* in seiner ältesten Bedeutung und das Wort *Natur* im heutigen Sinne: so ist Natur-Gesetz ein Widerspruch in sich. Dieser Ausdruck hat nur Sinn, wenn man annimmt, dass ein Schicksal oder die Gottheit die Natur geordnet und ihr Gesetze gegeben habe, die sie nicht übertreten dürfe, wie Gott auch dem Menschen-Leben die Ordnung angewiesen habe. Nach dem Psalmisten, der uns die Natur beschreibt (104,9. 148,6), hat ihr Gott Gesetze und Grenzen gesetzt, und nach der Erzählung der Genesis verbürgt Gott durch den Regenbogen, dass er den Kreislauf der Natur nicht ändern werde. Poesie stellt in der Bibel die Elemente und Kräfte der Natur so da, als wären sie die Boten Gottes, die seine Befehle unfehlbar vollführen und ihren Schöpfer preisen. Nur dem Menschen hat Gott sein Gesetz zu freiwilliger Beobachtung gegeben. — Nun mag man immerhin den Ausdruck Gesetz zur Bezeichnung des immer gleichen Verhältnisses zwischen den Kräften und Erscheinungen der Natur beibehalten; und insofern auch der Mensch zur Natur gehört, und auch in seinem leiblichen und seelischen Leben feststehende Verhältnisse erkennbar sind, ist auch er Gesetzen der unvermeidlichen Notwendigkeit unterworfen. Davon aber ist das Sitten-Gebot, das Gesetz der Freiheit, der Art nach verschieden; und dieses ist Inhalt der Ethik. Um Verwirrung zu meiden, sollte man nicht von Sitten-Gesetz, sondern von Sitten-Gebot sprechen.

61. Wir sind hier schon der Freiheit begegnet, und es ist wichtig auf den Weg zu achten, wo wir ihr begegnet sind, weil er ihr Wesen bestimmt. Die Ethik, sagten wir, betrachte das Bild des Willens an sich und sieht ab vom Object. Das Object würde uns in die Erfahrung führen und damit in die mechanische Verkettung der Ursachen, welche der blinden Notwendigkeit folgen. Indem die Ethik von all dem sich fern hält, betrachtet sie eben nicht den Willen an sich, sondern seine Form-Verhältnisse, als apriorisches Erzeugnis der freien Vernunft. Nicht nur die Ethik ist apriori; sie dürfte dies gar nicht sein, wenn nicht auch ihr Object, das formale Verhalten des Willens, a priori

wäre. So setzt sie, im Gegensatz zum gesetzlichen Mechanismus der in Notwendigkeit wirkenden Natur, die Freiheit; aber sie setzt nicht die Freiheit als ein Wirkliches, als ein Müssen (denn alles Wirkliche muss wirklich sein und muss gerade so sein, wie es ist), sondern als ein Sollen, als ein Gebot — ganz ohne Rücksicht auf die Erfahrung. Wie die Freiheit als ewiges Sollen wirklich werden, also die Kraft eines Müssens gewinnen kann: davon kann erst im dritten Teile die Rede sein; und dort wird sie als empirisch wirklich nachgewiesen werden. Hier, in der Einleitung, war es nur wichtig, die Freiheit nach ihrem aller Erfahrung der Notwendigkeit entgegengesetzten Wesen hinzustellen, sie als das Sollen gegenüber allem Müssen zu bezeichnen, wie sie sich mit logischer Consequenz als die Folge der Apriorität und der Formalität der Ethik ergibt; und zwar war dies wichtig, um den Charakter der Ethik vollständig zu bestimmen.

Erster Teil.
Die ethische Ideen-Lehre.

I.
Die ethischen Ideen.

62. Wir wollen hier zunächst im allgemeinen sehen, welche ethischen Ideen*) es gibt, um sie dann in der Folge einzeln der Reihe nach mit ihrem vollen Inhalte besonders vorzuführen. Zuvor aber rufe ich Folgendes betreffs der Natur der Ideen ins Gedächtnis zurück.

Wir haben, um die ethischen Ideen zu bestimmen, von allen möglichen Objecten des Willens abzusehen;

abzusehen ferner von allem Psychologischen; wir reden also nicht von der Entstehung oder Erzeugung des Willens, nicht von seiner Stärke, noch auch von seinen Kämpfen; wir be-

*) Eine rein grammatische Bemerkung. Das deutsche und das antike oder romanische Adjectivum decken sich in ihrer Construction und folglich in ihrer Bedeutung keineswegs. Die Lehre von den Sitten und der Sittlichkeit ist nicht sittlich, sondern eine Sitten- oder Sittlichkeits-Lehre, während im Griechischen die Lehre vom Ethos ethisch ist. Ethisch heißt alles was auf Ethik Bezug hat, in ihr gelehrt wird, nach ihrem Maße gemessen wird; es umfasst also auch das Unsittliche. *Sittlich* ist also niemals als Uebersetzung von *ethisch* zu gebrauchen und bildet immer den Gegensatz zu unsittlich, während *ethisch* an sich niemals das ethisch Löbliche bezeichnen kann. Wollte man in dem Namen *ethische Ideen-Lehre* das Fremdwort *ethisch* meiden, so müsste man sagen: Von den Ideen der Sitten-Lehre.

trachten ihn nicht als Kraft unter Kräften, nicht in Processen verwickelt, sondern wir heben den Willen aus seinem ganzen psychologischen Zusammenhange als fertiges und ruhendes Bild heraus.

Ideen aber haben ihr Wesen in Verhältnissen. Um also ethische Ideen zu bestimmen, können wir nicht das vereinzelte Bild von diesem oder jenem Willen beschauen, sondern müssen Verhältnisse entweder an ihm oder zwischen ihm und einem oder mehren andren Willen aufsuchen.

Das Verhältnis aber, welches eine Idee ergeben soll, darf nicht durch unsre willkürliche Zusammenstellung und Vergleichung gestiftet werden: dies würde ein Object des Verstandes, der Combination ergeben, aber nicht vom formalen Gefühl erfasst werden; es würde dann leicht nur subjective, keine objective Geltung haben, welche vom formalen Gefühl beansprucht wird. Vielmehr müssen sich die einzelnen Willens-Bilder, welche eine ethische Idee zeigen sollen, von selbst so zusammenstellen, dass die zwei oder mehren Willen eine Einheit bilden, sich als Teile eines Bildes zu dem ganzen Bilde gruppiren, sodass auch die Auffassung sich notwendig auf das Ganze richten muss, worin die einzelnen Willen enthalten sind. So hat ihr Verhältnis volle Objectivität und in demselben liegt etwas, was in keinem der Momente an sich liegt, nämlich die Form des Ganzen.

63. Nach dieser Verständigung bemerke ich, dass sich uns fünf ethische Ideen darbieten, die wir vorläufig aufzählen und definiren wollen.

1. Die Idee der ethischen Persönlichkeit darauf beruhend, dass jeder Wille mit den ethischen Ideen verglichen und an ihnen beurteilt werde. Das so geübte Selbstgericht gefällt, das Unterbleiben desselben misfällt.

2. Die ethische Persönlichkeit tritt zu andren Personen derartig in Beziehung, dass sie dieselben in sich schließt und sich ihre Förderung vorsetzt. Dies ergiebt die Idee des Wolwollens.

3. Zwei, Mehre, Viele vereinigen ihren Willen zu einem. Dies ergibt die Idee der Vereinigung.

4. Jede ethische Persönlichkeit schenkt jeder andren die-

jenige Achtung, dass der Wille der andren für ihren eignen Willen insoweit maßgebend wird, als sie ihn nicht durchkreuzt, sondern anerkennt und bestätigt. Dies ist die Idee der Rechtlichkeit.

5. Die Idee der Vollkommenheit endlich liegt in dem Grade, in welchem die ethische Persönlichkeit die ethischen Ideen zur herschenden Macht über ihr Wollen gestaltet.

Dies sind die ethischen Ideen, d. h. die rein formalen Verhältnisse, durch welche der Mensch ethisch gefällt, und deren Verletzung oder Mangel misfällt. Denn es ist wol zu beachten, dass nicht nur ihre Position im Beschauer ethisches Wolgefallen und Lob erweckt, sondern auch ihre Negation, und zwar nicht bloß ihr tätiger Gegensatz, sondern auch ihr bloßes Nichtsein in des Menschen Gesinnung, Misfallen und Tadel hervorruft. Nach den vier ersten Ideen gefällt oder misfällt der Mensch schlechthin, nach der fünften mehr oder weniger. Ethische Unbesonnenheit, Uebelwollen, Isolirung, Unrechtlichkeit misfallen; wachsende Vervollkommnung gefällt nach dem Maße des Wachstums, Stillstand oder gar ein sinkender Grad des Sittlichen oder Wachstum des Unsittlichen misfällt nach dem Maße.

64. Jede dieser Ideen ist selbständig, und keine ist von der andren abgeleitet, am wenigsten sind sie sämmtlich von einer oder gar vom Sein abgeleitet; denn sie gehören nicht dem Sein, auch nicht dem Willen als seienden, d. h. nicht dem Willen, insofern er eine Kraft der Wirklichkeit bildet, dem Reiche des Seienden angehört; sie liegen bloß in der Form des Willens oder der Gesinnung. Diese Form trägt der Wille als Wesen des intelligibeln Reiches.

Es ist aber auch keine einzige der Ideen der ganze Inbegriff der Sittlichkeit. Die erste Idee liefert derselben nur den Boden ihrer intelligibeln Wirklichkeit und wird von jeder andren vorausgesetzt, wie sie die andren sämmtlich voraussetzt; und ebenso setzt die fünfte die andren voraus. So sind sie von einander abhängig, indem sie vielmehr einander ergänzen. Es wird sich später zeigen, dass jede Idee die ganze Sittlichkeit, aber bloß von einer Seite aus, darstellt. Sie sind alle unter einander und mit der Sittlichkeit synonym.

Die drei mittlern Ideen des Wolwollens, der Vereinigung und der Rechtlichkeit sind die drei möglichen Accorde der Willens-Regungen, während die erste und fünfte, der ethischen Persönlichkeit und der Vollkommenheit, den ethischen Künstler und sein Instrument betreffen.

Die Ideen sind so unabhängig vom Object des Willens, wie von allen individuellen Verhältnissen der Menschen. Hierin liegt ihre Allgemeinheit, d. h. ihre Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit.

65. Die ethischen Ideen sind der Maßstab, den das formale ethische Gefühl zunächst unbewusst, unmittelbar, eben als Gefühl, an jeden Willen, an jede Gesinnung legt. Wie die Richtigkeit eines Schlusses, eines Satzes oder Perioden-Baues einleuchtet auch ohne die geringste Kenntnis von Logik oder Grammatik: so wird auch der ethische Wert einer Tat unmittelbar durch das ethische Gefühl erfasst, ohne dass man sich der Ideen in ihrer allgemeinen, abstracten Form bewusst zu werden braucht; und wie man auch ohne Kenntnis der Logik und Grammatik richtig denkt und spricht, so handelt man auch löblich ohne Bewusstsein der ethischen Ideen. Der wirklich Sprechende und Hörende spricht und hört allemal nach der Grammatik, er mag sie kennen oder nicht; und selbst der grammatisch Gebildete spricht und hört nicht mit Bewusstsein der Regel. So handelt jeder Sittliche nach der Ethik, und selbst der Philosoph wird im Augenblick seines Handlens die ethischen Ideen und Maximen, nach denen er handelt, nicht klar denken.

Dennoch ist das ethische Bewusstsein, die Erhebung des Gefühls zur Klarheit, für das wirkliche Handlen in den Verwicklungen des Lebens von höchster Wichtigkeit, gerade so wie die Kenntnis der Grammatik und Logik für das Sprechen und Danken; und was wir ethische Kritik nennen, ist ohne Klarheit über die ethischen Ideen unmöglich: denn sie beruht eben darauf, dass das unmittelbar vom formalen Gefühl gefällte Urteil bewusst gemacht, begründet werde.

II.

Erste Idee. Die sittliche Persönlichkeit. — Der Charakter.

66. Wenn wir fragen, was ethisch gefalle: so ist die erste Antwort, es gefalle vor allem das Bilden ethischer Verhältnisse, d. h. solcher Willens-Verhältnisse, welche der ethischen Beurteilung deswegen anheimfallen, weil deren Auffassung uns durch ihr eignes Wesen zu einer ethischen Beurteilung nicht nur Möglichkeit und Veranlassung, sondern auch Berechtigung und Notwendigkeit bietet.

Verhältnisse dieser Art finden sich aber nur in dem Bewusstsein eines Wesens, welches sich selbst den eignen Willen vorstellt, denselben ethisch beurteilt und sich dann demgemäß entschließt. Dadurch, dass es sich selbst, indem es will und den Entschluss fasst, zugleich auch richtet: nötigt es uns, indem wir das volle Bild seines Willens und seines Entschlusses schauen, es ebenfalls zu richten. Wir können dieses Bild nicht anders sehen als in Einheit mit seiner eignen Beurteilung desselben; und so bietet es selbst sich unsrem ethischen Lobe oder Tadel dar, wir beurteilen es objectiv.

Dies bedarf nach drei Seiten einer nähern Bestimmung.

67. Weil der Wille etwas ist, was sich selbst und sein Verhältnis zu einem Muster setzt: so muss sich in der Ethik ein bloß subjectiv von uns gedachtes, willkürlich geschaffenes logisches Verhältnis von dem objectiv ethischen leicht und mit aller Bestimmtheit unterscheiden lassen: in letzterm muss es unmöglich sein, den Willen als das eine Glied des Verhältnisses zu erfassen, ohne das andre mit zu denken; denn der Wille muss sich nur in diesem Verhältnis erzeugt haben, er muss beide Glieder gesetzt haben. — Wenn nun zwischen Willen und ethischer Einsicht lediglich ein Verhältnis des Uebereinstimmens oder Widersprechens stattfände, so könnte dies nur ein bloß logisches Verhältnis abgeben: der Wille würde unter eine ethische Idee subsumirt oder ließe sich nicht darunter subsumiren. Subsumtion aber ist nicht gefällige Harmonie, und das Sträuben gegen Subsumtion ist nicht misfällige Disharmonie. Hier erscheint die ethische Ein-

sicht als ethische Gesetze enthaltend; und die Uebereinstimmung des Willens mit einem solchen Gesetze wäre Legalität, mit der sich das positive Recht im Staate begnügen kann; für die Ethik aber ist das bloß legale Verhalten des Willens kein sittliches.

Eine Maschine, wie eine Spieldose, könnte allerdings eine Sonate zum Entzücken vortragen, und es wäre uns dabei völlig gleichgültig, dass wir dabei keinen Virtuosen, keinen spielenden Menschen, sondern die Wirkung eines Mechanismus hören. Aber Aesthetik ist eben nicht Ethik: in jener richtet sich unser Wolgefallen nur auf das Kunstwerk, gleichgültig, wie dieses hervorgebracht ist; wir loben die Ausführung eines Musikstückes, und rühmen vielleicht hinterher auch den Anfertiger der Spieldose als geschickten Mechaniker. Anders in der Ethik. Die bloße gleichzeitige Warnehmung eines Willens und einer Idee kann keinen ausreichenden objectiven Grund zu ihrer Vergleichung abgeben. Wenn der Einklang beider zufällig wäre, so könnte er kein Wolgefallen erwecken; ein Wille, der irgend welchem Eigennutz entstammt, könnte zufällig auch gerecht sein und einem Andren woltun, würde aber dann im mindesten nicht gefallen, vielleicht gar wegen der Schein-Sittlichkeit, als Lüge und Heuchelei, in hohem Maße misfallen. Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Warhaftigkeit haben von jeher den Sinn eingeschlossen, dass der Wille nicht nur sittlich scheine, d. h. nicht bloß bei äußerlicher Vergleichung des Willens mit der Idee den Einklang mit letzterer zeige, sondern dass dieser Einklang dem Willen angeboren sei und dessen Inhalt ausmache.

Es kann auch zur objectiven Nötigung nicht ausreichen, dass wir die Idee nicht denken können, ohne in ihrem Umfang den betreffenden Willen mitzudenken: denn auch dies könnte nur ein erkenntnis-theoretisches Wolgefallen erwecken; es würde uns gefallen, dass die Idee so von uns gestaltet ist, dass sie ein empirisch Gegebenes einschließt, wie es uns z. B. gefällt, dass ein physikalisches Gesetz, das wir gefunden oder gelernt haben, auf eine bekannte Tatsache passt. Dann fällt unser Lob auf das Gesetz, aber nicht auf die Tatsache. Und so fiele auch unser Lob auf die richtig gefundene ethische Idee, nicht auf den

Willen oder dessen Einklang mit der Idee. Wenn wir den verurteilenden oder freisprechenden Richter-Spruch loben, so trifft ja ebenfalls unser Lob weder die verurteilte noch die freigesprochene Tat, sondern den Spruch des Richters; und dieses unser Lob ist, wenn nicht etwa der Richter hier als ein besonders gerechter gelobt werden soll, ein nur juristisch wissenschaftliches.

Wenn also nur die Tatsache vorläge, dass der Wille, gleichgültig wie er entstanden, von der ethischen Einsicht gerichtet wird: so könnten wir die Richtigkeit dieses Urteils loben, und würden es also loben, dass der Wille, der nicht mit der Idee der Gerechtigkeit stimmte, als ungerecht von der Einsicht erkannt wird. Wenn nun der Wille trotzdem ausgeführt würde, so bliebe er doch immer in Harmonie mit der Einsicht, dass er ungerecht sei, und wir würden in diesem Menschen den Ethiker loben müssen. Dieses Lob beträfe bloß die Theorie, die wissenschaftliche Befähigung des Mannes; die ethische Persönlichkeit in ihm wäre damit nicht berührt. Also ist überhaupt das bloß logische Verhalten des Willens zur ethischen Einsicht kein ethisches; und wir müssen die Sache anders fassen, um zu einem ethischen Verhältniss zu gelangen.

Die Idee der ethischen Persönlichkeit stellt die Forderung, dass die ethische Einsicht selbst den Willen erzeuge, ihn als ausreichendes Motiv erwirke. Nur dadurch entsteht ein objectives ethisch wolgefälliges Verhältnis: wie im Gegenteil, wenn die ethische Einsicht nicht die Kraft hat, den Willen hervorzubringen oder den Entschluss zu lenken, wenn sie dulden muss, dass irgend ein andres, ein eigennütziges Motiv einen entgegengesetzten Willen hervortreibt und ihren Willen zurückdrängt, ein ethisches Misfallen entsteht. Oder, nach der andren Seite hin: wenn aus irgend welchem psychologischen Motive sich ein böser Wille regt, so ist dessen Unterdrückung nur dann löblich, wenn diese durch die Macht der ethischen Einsicht nnd nicht etwa aus irgend welcher egoistischen Berechnung erfolgt.

Die ethische Einsicht, wenn auch nur in Form des Gefühls, ist nicht nur der mitgeborene Richter des Willens, sondern muss

auch entweder dessen Erzeuger sein oder, wo nötig, dessen Unterdrücker. So allein entsteht das Lob des Willens oder im Gegenteil dessen Tadel — und zwar in völliger Objectivität; denn so sind wir allerdings gezwungen, Wille und Einsicht in einem Verhältnis des Einklangs oder Misklangs zusammenzufassen; denn so ist keins der beiden Glieder an sich erfassbar, es sei denn mit absichtlicher Abstraction.

Eine Beschränkung des soeben Gesagten ist allerdings nötig. Wenn sich ein schlechter Wille regt, so muss die Unterdrückung von der ethischen Einsicht ausgehen, wenn sie als eine Harmonie gelobt werden soll; von der Erzeugung durch die Einsicht kann hier aber keine Rede sein. So muss denn, wenn die Unterdrückung eines irgend wie entstandenen bösen Willens durch die Einsicht genügt, es auch für den guten Willen genug sein, dass derselbe, mag er entstanden sein wie er wolle, durch die Einsicht seine Bestätigung erhalte, seine volle Aneignung durch Wiedererzeugung finde, bevor er ausgeführt wird. Nicht der Wille selbst braucht durch die Einsicht entstanden zu sein; aber der Entschluss zur Tat, der doch allein erst dem Streben den Charakter des Willens aufdrückt, muss von der ethischen Einsicht geboten und nicht durch Aufwallung oder irgend welche Berechnung angeraten erscheinen. Erkennen wir das Wesentliche des Willens in dem Momente des Entschlusses, so können wir ihn als Erzeugnis der Einsicht ansehen, wenn diese nur den Entschluss herbeigeführt hat. So sind wir nun auch in den Stand gesetzt, einen Einwand zurückzuweisen, der sich gegen diese Idee erheben könnte.

68. Wir haben als Merkmal eines Verhältnisses, welches eine Idee constituiren soll, gefordert, dass die Glieder homogen seien (§§ 46. 62). Nun könnte es scheinen, als hätten wir diesen Umstand unbeachtet gelassen: denn Einsicht und Wille, welche in der ethischen Persönlichkeit das Verhältnis gründen, scheinen durch eine so weite Verschiedenartigkeit, wie im Bewusstsein möglich ist, getrennt zu sein; sie bilden ja mit dem Gefühl die drei Haupt-Gattungen der Erscheinungen des Bewusstseins. Mag also auch die Einsicht nur als formales Gefühl auftreten, so ist

die Verschiedenheit zwischen Gefühl und Willen genau eben so groß wie die zwischen Einsicht und Willen.

Indem aber dieser Einwand den Willen so auffasst, als wäre er ein andres Wesen, gewissermaßen das Object eines andren innern Sinnes als die Vorstellung, als wäre Wollen und Erkennen so verschieden wie Sehen und Hören, wie Ton und Geruch: so verrät er, dass er einer falschen Psychologie entstammt. Der Wille einerseits, zumal wie er während der Erwägung vor der Handlung oder nach derselben dem Beschauer erscheint, ist eine Vorstellung, Bild eines Willens; und die ethische Einsicht, die Idee, andrerseits ist eben auch ein vorgestellter Wille, Bild eines Willensverhältnisses, das hier als Motiv wirkt. Der im Entschluss gebilligte oder aber zurückgedrängte Wille ist eine gehobene oder aber gehemmte Vorstellung, wobei die Willens-Energie dieser Vorstellung gehoben oder gehemmt wird; und die Idee wird durch die Verbindung mit dem Willen oder durch ihr Entgegentreten gegen denselben selbst zu einer Willens-Energie. So sind Wille und Idee durchaus homogen, und sie stehen in ganz andrem Verhältnis zu einander, als in welchem sich etwa während der Erwägung, ob die dargebotenen Mittel zum Ziele führen, die Vorstellung dieser Mittel zum Willen befindet.

Demnach hätten wir die erste ethische Idee so zu formuliren:

> Der Wille, zu dem man sich, mag derselbe entstanden sein, wie er wolle, nach ethischer Prüfung desselben, lediglich wegen seiner Uebereinstimmung mit der ethischen Einsicht entschließt, gefällt; und im Gegenteil
>
> der Wille, zu dem man sich trotz ethischer Prüfung in Widerspruch gegen die ethische Einsicht entschließt, misfällt.

Indessen auch dies genügt noch nicht; wir bedürfen noch einer andren Ergänzung.

69. Aus dem Vorstehenden ergibt sich doch wol leicht, dass eigentlich der Wille an sich, weil er eben nur das Moment eines objectiven Verhältnisses ist, auch weder gut noch schlecht genannt werden kann, überhaupt nicht Object unsrer ethischen Beurteilung ist; sondern dass nur das ganze Verhältnis, in

welchem der Wille objectiv steht, gelobt oder getadelt werden kann. Der Wille, welcher einer ethischen Idee widerspricht, mag vom Verstande (nach der Logik) unsittlich genannt werden. Wenn nun ein solcher, logisch betrachtet, schlechter Wille durch Leidenschaft entsteht, aber eben darum weil er schlecht ist, verworfen und unterdrückt wird; wenn es sich z. B. jemand versagt, sein Rachegefühl zu sättigen: so wird dies ethisch gelobt, obwol der Wille immerhin bleibt, was er ist, nämlich schlecht. Nicht das ist ethisch, dass es einen guten und einen schlechten Willen gibt, sondern dass der gute in guter Gesinnung ausgeführt, der schlechte ebenso unterdrückt werde. Und ebenso umgekehrt, wenn in jemandem bei irgend welcher Aufwallung ein guter Wille erwacht, aber aus Schwäche oder aus eigennützigen Gründen nicht ausgeführt wird, so wird dies ethisch getadelt, obwol der Wille gut war und bleibt.

So ist es dem Willen nur zufällig, dass, wie seine Kraft gemessen wird, so auch nach seiner Uebereinstimmung mit Ideen gefragt wird, die ihm ganz fremd sind. Der Wille ist eine mechanische Kraft und ist an sich gar nicht Object der Ethik, folglich ethisch nicht gut noch schlecht. Aber die Gesinnung, in welcher ein mit der ethischen Idee übereinstimmender, vielleicht geradezu von derselben erzeugter Wille zum Entschluss und zur Tat wird, diese ist gut, oder im Gegenteil schlecht. Sie stellt eben ein objectives Verhältnis dar; sie ist ein Ganzes, worin der Wille nur ein Moment; sie ist eben weder bloß ein Wille, noch eine ethische Idee; sondern sie ist Wille und ethische Idee in Harmonie. Nicht der Wille, sondern die Gesinnung ist gut oder schlecht; auf sie geht unser ethisches Lob oder Tadel; und die Ethik ist die Lehre von der Gesinnung.

Haben wir hiermit den oben citirten Ausspruch Kants, nur der Wille sei gut zu nennen, dahin modificirt, dass der Wille nur als Betätigungsmittel der Gesinnung gut oder schlecht sei, so müssen wir hinzufügen, dass nicht bloß der Wille, sondern auch das Gefühl und auch der Gedanke ein Betätigungsmittel der Gesinnung ist. Es wird doch niemand leugnen, dass der Neid ein Gefühl und ein Laster ist, und dass wir durch eine

schlechte Meinung von dem Andren, die nicht begründet ist, durch ein Vorurteil, das wir festhalten, gegen den Andren ein Unrecht begehen? (Vgl. § 77).

Die Gesinnung aber, concret erfasst, ist ethische *Persönlichkeit*; diese ist entweder eine *ethisch harmonische* oder *disharmonische*. Dies ist der Sinn der ersten Idee. Gut ist diejenige Persönlichkeit oder Gesinnung, welche ununterbrochen darauf bedacht ist, ihr tatsächliches Wollen dem idealen Wollen entsprechend zu gestalten, und sich prüft, ob sie all ihr Wollen bloß aus Liebe zur Sittlichkeit nach den Ideen gestaltet hat und auch so viel Sittliches gewollt und getan hat, als die Ideen geboten oder zuließen. Dann sprechen wir ihr insbesondre die Tugend der *Wahrhaftigkeit* und, in Rücksicht auf die Tat, der *Gewissenhaftigkeit* zu. Hiermit ist die Ethik begründet: nicht nur die Tatsache der ethischen Beurteilung ist erwiesen; sondern auch das intelligible Reich der Sittlichkeit hat in der sittlichen Persönlichkeit ihren erzeugenden fruchtbaren Boden der Wirklichkeit gefunden. Denn die gute Gesinnung oder die sittliche Persönlichkeit ist ebenso intelligibel als auch wirklich. Die Harmonie, die in ihr waltet und volle Wirklichkeit hat, ist kein Erzeugnis der schaffenden Naturkräfte, und gehört folglich nicht der natürlichen Individualität, sondern ist ein Werk des Geistes. Diese Harmonie selbst liegt nicht zwischen zwei von Natur gegebenen Factoren; denn der eine Factor ist der ideale Inhalt der Ethik, der andre ist das gesammte von den Ideen beherschte, also idealisch gestaltete Streben. Durch die Sittlichkeit schafft sich der Mensch um: aus einem Natur-Individuum macht er sich zur intelligiblen Person, zum Bürger eines intelligiblen Reiches.

70. Damit sich uns der Charakter der Ethik nicht verschiebe, ist noch folgendes zur Ergänzung der ersten Idee zu bemerken. Gerade indem wir meinen, der Satz: „der Mensch sei eine ethische Persönlichkeit", habe dasselbe Maß der Objectivität, wie etwa der Satz: „der Mensch sei ein Säugetier", könnte das formale Wesen der Ethik schon geschwunden sein. Wie der Zoologe (Anthropologe) den Menschen etwa als „Werkzeug gebrauchendes oder rechnendes, sprechendes, oder religiöses

oder politisches u. s. w. Tier definirt: so könnte er ihn nach unsrer Meinung als diejenige zoologische Art definiren, welche ethisch beurteilt wird, weil jeder sich selbst so beurteilt, oder an welche ethische Forderungen gestellt werden, weil jedes Individuum selbst solche an sich stellt, während dem Tier ethische Forderungen fremd bleiben. Damit würde die Ethik unter den zoologischen Gesichtspunkt gestellt. Indem der Begriff (nicht die Idee) des Menschen als einer naturwissenschaftlichen Art gebildet werden sollte, würde als ein wesentliches Merkmal dieses Begriffs die Fähigkeit des Menschen zu ethischem Handlen aufgestellt. So würde das Wesen des Menschen materiell bestimmt, wie eben die Zoologie auch eine materiale Disciplin ist.

Dies ist eine berechtigte Betrachtung. Der Unterschied aber zwischen der naturwissenschaftlichen und der ethischen Bedeutung unsrer Idee liegt darin, dass sie nur in der Ethik als Idee gefasst wird, in der Naturwissenschaft aber als ein begriffliches Merkmal. Was dies sagen will, sieht man sogleich, wenn man beachtet, dass das begriffliche Merkmal, genau genommen, heißen müsse: ethische Persönlichkeit; denn auch die böse muss eingeschlossen werden, da die Bosheit für den Zoologen den Menschen eben so sehr charakterisirt, wie die Güte, wie ja Mephistopheles bekanntlich behauptet, der Mensch sei nur darum ethisch, um böser und unsittlicher zu sein als jedes Tier. Dem classificirenden Naturforscher, welcher die Tiere je nach ihren Fähigkeiten, je nach der Vollkommenheit ihres organischen Lebens, ihrer Functionirung, in einer aufsteigenden Stufenleiter anordnet, steht der Mensch nicht nur seiner Sittlichkeit, sondern auch seiner Unsittlichkeit wegen höher, als das gutmütige und das bösartige Tier. Und diesen Standpunkt nehmen wir alle gelegentlich ein. Denn was ist es andres, wenn uns Richard III. und Jago mehr gefallen als alle Hyänen, Tiger und Füchse? Ethisch kann dieser Richard nie gefallen, kann er nur misfallen; ästhetisch aber, weil auch zoologisch, kann er in hohem Maße gefallen.

Indessen ist dieser Umstand, dass die Harmonie der ethischen Persönlichkeit für den Anthropologen nicht mehr Wert hat als die Disharmonie derselben, doch nur Folge eines wichtigern

Punktes. Die Ethik erklärt und will, dass die Harmonie der Sittlichkeit nicht eine Beschaffenheit, sondern eine Tat des Menschen sei, in welcher er als Künstler seine Persönlichkeit harmonisch gestaltet.

Demnach ist der ethische Gesichtspunkt so verschieden von dem naturwissenschaftlichen, dass durch jenen der Mensch aus der Vergleichung mit jedem andren Geschöpf herausgehoben wird. Ist anerkannt, dass wir das sanfte Lamm so wenig loben wie wir den reißenden Wolf tadeln, dass das Benehmen der Spinne und der Kröte, der Biene und der Ameise, des Geiers und der Taube u. s. w. wol naturwissenschaftliches und ästhetisches Interesse habe, aber kein ethisches, weil eben das Tier kein ethisches Wesen ist: so ist damit der Mensch von der Ethik und für sie als einzigartiges Wesen erklärt*).

71. Ist nun im Vorstehenden die Idee der ethischen Persönlichkeit genügend begründet sowol als auch verdeutlicht, so darf ich jetzt wol zu einer neuen Bestimmung übergehen, welche aber unmittelbar aus der der ethischen Persönlichkeit folgt, nämlich der des Charakters. Dieser ist durchaus eine Kategorie des formalen Gefühls und hat sowol ethische wie ästhetische Bedeutung und wird auch von den Wesen der Natur gebraucht, insofern dieselben ethisch und ästhetisch angesehen werden können. Jede Gestalt trägt eine Form, und diese ist die äußere Erscheinung eines Charakters, trägt ein Gepräge (mit welchem Worte wir das griechische Charakter übersetzen könnten). Wie ein Stück Metall erst dadurch zur Münze wird, dass es geprägt ist und im Gepräge seinen Wert für den Umlauf zeigt, auch den Staat angibt, der sie in Umlauf gesetzt hat; wie ein Tier ein Gepräge erhält, durch das es seinen Herrn und Besitzer nennt;

---

*) Folglich gehört die Betrachtung der mannichfachen Formen des Lebens und Benehmens der Tiere nicht in die Ethik — wenn man nicht eine Tier-Fabel dichten will. Man muss dabei entweder das Benehmen der Tiere zur menschlichen Handlung und Tat hinauf-, oder menschlichen Entschluss und sittliche Persönlichkeit zu tierischem Benehmen hinabrücken. Uebrigens wenn Spencer die Ethik damit beginnt, dass er das Benehmen der Tiere darstellt, so führt er nur einen Gedanken aus, den Schleiermacher ein halbes Jahrhundert vor ihm ausgesprochen hat, freilich mit andrer Begründung.

wie in alter Zeit Menschen als Sclaven durch ein aufgeprägtes Mal ihren Herrn angaben oder sich als Diener und Eigentum einer Gottheit widmeten: so erweist sich ein Natur-Wesen als zu einer Gattung gehörig und als Geschöpf der Idee dieser Gattung. Die Art und Weise, wie ein Einzel-Wesen durch seine Gestalt die Idee seiner Gattung repräsentirt oder verwirklicht, ist sein Charakter. Die Pflanzen-Gestalt trägt einen andren Charakter als die Tier-Gestalt, die Zeder einen andren Charakter als der Ysop, die Eiche einen andren als die Palme. Zeder, Ysop, Eiche, Palme tragen den Charakter der Pflanze, aber jedes trägt ihn nach seiner Gattung modificirt. Ebenso tragen Löwe und Schlange in ihrer Tier-Gestalt einen verschiedenen Charakter. In einem Kunstwerk fließt der Charakter, den die Gestalt als Darstellung der Gattung des nachgeahmten Objects trägt, mit dem Charakter des schaffenden Künstlers zusammen: die Sixtina zeigt den Charakter der Jungfrau und zugleich den Rafaelischen u. s. w.

Es kann jedes Individuum (und die Gattung ist in Verhältnis zu ihrer Klasse auch nur ein Individuum, wie das concrete Einzelne in Verhältnis zu seiner Art) seine Art, d. h. seine Idee, nur in bestimmter Richtung, also in gewisser Beschränkung darstellen. Dieses Verhältnis des Individuums zu seiner Idee ist sein Charakter. Insofern hat der Löwe einen andren Charakter, als die Schlange; es sind zwei verschiedene Darstellungen der Idee des Tieres. Ihr Charakter ist aber nur ein physischer. Die Jungfrau stellt die Idee des Menschen dar, aber nur in einer besonderen Richtung und Beschränkung; Rafael, Murillo und Holbein sind Maler und stellen die Idee der Malerei dar, aber jeder in eigentümlicher Weise; so liegt in ihren Jungfrauen die Eigentümlichkeit dieser einzelnen concreten Gestalten in ihrer dreifachen Beziehung als Darstellungen der Idee der Jungfrau, der Idee der Menschheit und der Idee der Malerei. Diese dreifache Eigentümlichkeit bildet den ästhetischen Charakter des Kunstwerks. — Für den ethischen Charakter vereinfacht sich die Sache. Es handelt sich hier einfach um das Verhältnis der ethischen Persönlichkeit zur Idee der Sittlichkeit; und die Person

ist zugleich ihr eigener Schöpfer, ist Kunstwerk und Künstler zugleich. So ist der ethische Charakter die Eigentümlichkeit, in welcher die ethische Person die Idee der Sittlichkeit verwirklicht. Der Bösewicht aber, der Schurke, hat keinen ethischen Charakter, ist, wie man gewöhnlich sagt, ein charakterloser Mensch. Denn er handelt bloß aus egoistischen Natur-Trieben, wenn auch psychisch-mechanischen, in denen wol ein physischer Charakter, ein physisches eigentümliches Gepräge liegen kann, eine eigentümliche Darstellung derjenigen Species, die wir das menschliche Raubtier nennen wollen, aber kein ethischer Charakter, weil keine Darstellung der Idee der Sittlichkeit. Freilich dürfte ein Mensch jemals weder ein absoluter Schurke sein, noch auch absolut sittlich. So mag beim Durchschnitt der Menschen der Charakter ein gemischter sein, der sich aus ethischen und physischen Zügen zusammensetzt: und im Verhältnis dieser Mischung mag die Eigentümlichkeit seiner ethischen Erscheinung liegen.

71a. Haben wir mit der ersten Idee die Mahnung vernommen, eine sittliche, harmonische Persönlichkeit, einen ethischen Charakter in uns zu gestalten, so werden wir mit den drei folgenden Ideen die Belehrung erhalten, dass solche Harmonie in uns nur dadurch zu erreichen ist, dass wir uns nach außen zu andren Personen in ein harmonisches Verhältnis setzen. Die drei möglichen Accorde zwischen uns und den andren Personen sollen wir in uns, durch uns erklingen lassen.

Hiermit ist Egoismus und Lustlehre aus unsrer Ethik verbannt. Es sagt doch niemand, Ursach und Wirkung stehen in Harmonie? Nun, so kann auch die Befriedigung unsrer Bedürfnisse, die Erfüllung unsrer Begehrung, die Sättigung unsrer Leidenschaften keine Harmonie in uns erzeugen; denn Bedürfnisse, Begehrungen, Leidenschaften sind Ursachen, Triebe; ihre Befriedigungen sind Wirkungen. Da stehen wir auf dem Boden des Mechanismus; aber da ist keine Harmonie. Diese kann sich nur da zeigen, wo die mechanischen Naturkräfte aufhören.

Es ist also auch mindestens nicht verboten, für seine Selbst-

erhaltung zu sorgen. Da die harmonische Gesinnung sich nur in einem Natur-Individuum betätigen kann, so wird sie sogar fordern, dass man für die Erhaltung desselben sorge — soweit sie selbst dadurch nicht gestört wird. Sie selbst aber zeigt sich in den Verhältnissen der Personen zu einander. Zu deren Betrachtung wir nun übergehen.

III.
Die Idee des Wolwollens. — Das Gemüt.

72. In neuerer Zeit ist es uns geläufig, das ganze sittliche Leben unter zwei Formen zu denken. Die Bibel ist uns darin vorangegangen. Der Prophet Hosea (12, 7) sagt: Liebe und Recht beware und hoffe auf deinen Gott beständig; und ebenso fordert Micha (6, 8): Recht und Liebe und demütigen Wandel mit Gott*); und Zach. (7, 9) fordert dem Fasten und Kasteien gegenüber: Richtet wahrhaftes Gericht und übet Liebe und Barmherzigkeit einer an dem andren. Diesen Forderungen an den Menschen entspricht es, wenn Gotte Liebe und Recht als unwandelbare Eigenschaften zugesprochen werden. So singt der Psalmist (33, 5): Gott liebt Gerechtigkeit und Recht, von des Ewigen Gnade ist voll die Erde. Ferner (101, 1): Liebe und Recht will ich singen. Weiter (145, 17): Gerecht ist Gott in allen Wegen, und gnädig in all seinen Werken. In schönem Bilde heißt es (89, 15): Recht und Gerechtigkeit ist deines Trones Grundfeste, Gnade und Wahrheit stehen aufwartend vor dir. — Unter den vier Cardinal-Tugenden der Alten dagegen sucht man die Liebe vergeblich.

73. Das Wolwollen besteht in einem Gefühls-Verhältnis zwischen zwei Personen, wodurch dieselben verbunden sind.

Eine geistige Verbindung ist überhaupt nicht anders möglich,

*) Wie in diesen beiden Propheten-Stellen sich neben Liebe und Recht noch ein Drittes findet, so auch bei J. H. (dem jüngern) Fichte noch die „Gottinnigkeit“. Ich meine, dass diese Idee nicht in die Ethik, sondern in die Religionsphilosophie gehöre. Der biblische Ausdruck „demütiger Wandel mit Gott“ bedeutet: bewegt von Gott aus zu Gott hin. Dasselbe muss auch das „Hoffen auf Gott“ in dem andren Verse bedeuten.

als dadurch, dass die eine Person die andre in ihr Bewusstsein aufnimmt. Das braucht nicht immer in ethischer, sondern kann auch in rein theoretischer Absicht geschehen. Allerdings, wenn wir uns etwa von einem Philosophen haben sein System darlegen lassen: so sagen wir wol mit Recht nur, dass wir seine Philosophie in uns aufgenommen haben, aber nicht seine Person; und ähnlich, wenn wir ein Gedicht gelesen, ein Musikstück gehört haben. Wenn wir aber ein volles Lebensbild vom Verfasser oder Componisten gewonnen haben und eine Einsicht in sein Wesen und Wirken: so dürften wir wol zu dem Ausspruch berechtigt sein, dass wir die Person in uns tragen — jedoch bloß theoretisch, als Erkenntnis, selbst wenn diese darauf praktische Folgen für unser Leben, unsre Schöpfungen hat. Im Wolwollen aber tritt hinzu und überwiegt die Beteiligung des Gefühls, der Freude an ihr oder des Kummers über sie, des Wünschens und des Wollens und nach Gelegenheit auch der Tätigkeit für die erkannte Person.

74. Das Verhältnis des Wolwollens kann, obwol immer zwei Personen darin liegen, doch einseitig, aber auch gegenseitig sein; und ferner, wenn auch allemal eine wirkliche, also eine volle Person aufgenommen wird: so kann doch die Teilnahme, die der Eine dem Andren widmet, eine mehr oder weniger beschränkte sein, sich vielleicht nur auf ein einzelnes, wichtigeres oder unwichtigeres Interesse des Andren erstrecken, auch mehr und weniger dauernd oder flüchtig sein; und endlich kann die Beteiligung auch mehr oder weniger von herzlicher Hingebung in mannichfachen Graden der Energie und der Innigkeit getragen sein. Auch darin zeigt sich ein Unterschied, dass der Eine nur gegen Wenige, der Andre gegen Viele, oder Alle, jener nur hin und wieder vorübergehend Wolwollen zeigt, dieser dauernd Wolwollen besitzt; nur den letzteren nennen wir einen wolwollenden Menschen, während Niemand lebt, der nicht oft genug gelegentlich Wolwollen bewiese. Wie flüchtig aber auch das Wolwollen war, und wie sehr es sich auf ein einzelnes, vielleicht augenblickliches Interesse bezog, immer liegt in dem Augenblick und in dem Interesse die ganze Person. Es ist allemal

die Persönlichkeit, welche sich, aus freiem Entschluß, der Persönlichkeit eines Andren widmet, wie beschränkt auch im besondren Falle die Betätigung der Persönlichkeit sein mag.

So zeigt das Wolwollen vielfache Abstufungen und Abschattungen: und daher die mannichfaltigsten Formen desselben von der glühendsten Liebe und der Selbstaufopferung bis zur Höflichkeit und dem dürftigen Almosen. Denn alle Formen der Höflichkeit entstammen dem Wolwollen und wecken Wolwollen; wenn sie zu einer gemütsleeren Art des ästhetisch feinen Umgangs erkalten: so sind sie eben abgestorben. Und auch das geringste Almosen, wenn man sich damit nicht von einer Belästigung befreien will, bekundet immer noch ein kleines augenblickliches Wolwollen für den Bettler. Und genau ebenso vielgestaltig ist das Uebelwollen von dem brennendsten Rachedurst und dem misgünstigen Neide und der Eifersucht bis znm kleinen Schabernack.

75. Hier ist sogleich klar, dass wirklich ein ethisches, d. h. von der Sittlichkeit geschaffenes Verhältnis vorliegt Es trifft sich nicht zufällig, dass der Eine dem Andren entgegenkommt; sondern die wolwollende Person erzeugt selbst, frei und mit Bewusstsein einen Willen, welcher dem Andren genehm sei; sie lenkt ihr Wollen so, dass es dem des Andren entspreche. Das wäre ja kein Wolwollen, wenn ich in eignem Interesse etwas täte, wodurch zufällig, aber von mir ganz unbeabsichtigt, auch das Interesse des Andren gefördert würde. Dadurch entstünde ein reales Verhältnis zwischen den beiden Willen ohne alles ethische Wesen. Im Wolwollenden ist vielmehr der Gedanke von dem Interesse und auch Willen und Wunsche des Andren das Motiv des eignen Willens; er will aus der Seele des Andren, die er in der seinigen einschließt — wenn auch vielleicht nur für den Augenblick und ohne innige Teilnahme. Hier ist allemal ein ethischer Accord, der in den volleren Formen des Wolwollens auch einen immer volleren Klang gewinnt.

76. Bekunden und betätigen freilich kann sich das Wolwollen immer bloß durch einzelne Acte; an sich aber ist es doch mehr und etwas andres als diese. Auch wo der Wille

und die Tat gar nicht mitspielen kann, besitzt und zeigt die Person Wolwollen; es ist etwas daurendes und beständiges, nicht bloß in dem Sinne, wie jede erworbene Fertigkeit und Fähigkeit oder Gewohnheit in uns ruht, auch wo sie nicht tätig heraustritt. Es ist auch nicht, wie die Gerechtigkeit, bloß ein Charakterzug; denn auch dieser, wie jeder andre Charakterzug, bewährt sich nur in Taten, also in abgerissenen Augenblicken, bei sich bietender Gelegenheit. Das Wolwollen dagegen ist eine Widmung der ganzen Persönlichkeit, ist in den höheren Formen gar nicht denkbar ohne lebhaftes Gefühl und durchwaltet selbst die körperliche Gestalt und Bewegung. In der Tat wirkt der Wolwollende auch durch sein bloßes Erscheinen, und tut dadurch zuweilen mehr, als sich durch wirkliche Tat erreichen ließe; durch seine Gegenwart, sein Wort und seine Berührung beglückt er die, denen er begegnet; er leitet und kräftigt, ja, er heilt, selbst in körperlichem Sinne, und richtet Gefallene zu neuem sittlichen Leben auf.

In den höchsten Formen des Wolwollens, wo es auch gegenseitig ist, da umfasst die eine Person die andre nicht nur in ihrer Ganzheit, sondern auch mit der besonderen Form ihrer Individualität; da blickt das Wolwollen auf jeden eigentümlichen ethischen und intellectuellen Charakterzug, auf den Grad und die Weise der Begabung, auf das Temperament, auf die körperliche Gestalt, Haltung und Bewegung, und erstreckt sich auf das gesammte Streben des Andren, fördert es und begleitet dessen Gelingen oder Mislingen, das Wol und Weh des Andren mit mächtigster Teilnahme. Hier ist die Harmonie so vollständig, dass man sagen möchte, nicht nur der Egoismus sei ganz und gar durchbrochen, sondern die Getrenntheit der Personen sei aufgehoben*).

77. Es ist schon (§ 69) von uns bemerkt, was wir hier besonders betonen müssen, dass es sich bei den ethischem Ideen nicht um abstracte Willens-Verhältnisse, sondern um Verhältnisse zwischen den Persönlichkeiten handelt: dass diese über

*) Man vergleiche, was später über Ehe und Freundschaft gesagt werden wird

das Wollen hinaus als volle, ganze Personen, als geistige Individualitäten schlechthin, nach allen Seiten ihrer geistigen Betätigung genommen werden, da ja auch das Denken und zumal das Fühlen in das ethische Verhältnis gezogen, und sogar leibliche Formen mit aufgenommen werden. Ich sehe nicht ein, wie wir anders dürften. Sollen die ethischen Ideen nicht zu leeren Abstractionen zusammenschrumpfen, denen gerade der ethische Gehalt entzogen ist, und welche nur eine logische Gleichung darstellen: so kann sich die Ethik auch nicht mit abstracten Persönlichkeiten beschäftigen, in denen bloß Willens-Regungen neben ethischer Einsicht gedacht werden. Dies konnte kaum für die Bestimmung der ersten Idee genügen; wollten wir dabei verharren, so würden wir die ganze Sphäre der Intellectualität und des Gefühls von der Ethik ausschließen; so würden wir nicht das volle menschliche Gemüt erfassen, worin Erkennen und Denken, Vorstellen und Fühlen, Wünschen und Wollen, alle miteinander zu ethischer Tätigkeit zusammenwirken und sich auch physiognomisch kund geben.

Gibt es denn nicht auch Gedanken und Gefühle, durch welche wir den Andren verletzen oder erfreuen? Wie schmerzt unverdientes Mistrauen! wie erhebt bewiesenes Vertrauen! Verkannt sein ist uns eben so sehr eine reiche Quelle innerer Leiden, wie Anerkannt werden vollster Lohn. Pietät und Verehrung sind löbliche, zu fordernde Gefühle. Und wenn es also Gedanken und Gefühle gibt, welche Taten sind, da sie auf den Andren wirken, so hängen sie auch mit dem Willen zusammen und sind der ethischen Einsicht unterworfen. Was der Andre von uns denkt, wie er gegen uns fühlt, tut uns nicht nur wol oder wehe, sondern ist auch geradezu das wesentlichste was wir von ihm erfahren können, wogegen uns das, was er uns tut, erst in zweiter Linie wichtig wird. Nicht alle Tage kann uns jemand retten: denn wir sind nicht alle Tage in Gefahr; nur hin und wieder fühlen wir einen Mangel, und so kann uns jemand, auch wenn er die Macht dazu hat, nur hin und wieder eine Woltat erweisen. Sein Wolwollen aber kann uns der Freund tagtäglich und zu jeder Stunde bezeigen, selbst wo er nichts tun kann,

oder wo wir seiner Hülfe gar nicht bedürfen, weil wir uns vielleicht in aller Fülle des Glückes befinden. Das Wolwollen ist also weit mehr als Gutes tun und Woltaten erweisen, und ist auch da, wo es sich gerade in dieser Form äußert, dennoch mehr als das, und wirkt da, wo es äußerlich nichts tut, am meisten: verdoppelt die Freude und mildert den Schmerz. Im Wolwollen ist also das Gefühl das Primäre und Wesentliche, der Wille nur das Secundäre und Gelegentliche*).

Man muss sich nur nicht durch falsche Psychologie beirren lassen und Denken, Fühlen, Wollen aus einander zerren. Alles was durch die ethische Einsicht bestätigt oder gar erzeugt wird, ist gut; also ist in der ethischen Einsicht Wille, wie in den Gedanken und in den Gefühlen, die mit jener Einsicht übereinstimmend, oder ihr widersprechend festgehalten werden. Das Hegen der Gedanken und Gefühle ist Wille. Das Gefühl zumal ist ja immer nur eine begleitende Erscheinung; also ist es, insofern es unsittliches Wollen begleitet, auch unsittlich. Nun ist unser Wollen oft ein nicht zur Tat, nicht zur Verwirklichung gelangendes Wünschen. Gerade solches ist mit den heftigsten Gefühlen verbunden und wird darum, da es sich bloß als Gefühl kundgibt, auch gewöhnlich als solches benannt. So reden wir von Neid, Schadenfreude, Eifersucht als von Gefühlen und Leidenschaften, weil das zu Grunde liegende Begehren bloß als untätiger Wunsch und nicht als Wille erscheint, und namentlich auch, weil es auf das Uebelergehen des Andren ganz im Allgemeinen, aber nicht auf ein besonderes gerichtet ist, und weil das Uebel nicht vom Wünschenden, sondern von anderswoher ausgehen soll. Wir müssen aber die Gesammt-Erscheinung beachten, und darin bildet ein Begehren das vorwiegende, das erzeugende Moment. Insofern behält Kant recht.

*) Es ist ein bekannter Grundsatz, dass Woltaten nicht aufgedrängt werden dürfen. Was hier anzunehmen oder zu tun erlaubt ist, hängt von der intimsten Individualität ab, und auch ganze Zeiten mögen hier verschieden fühlen. Die Freundin W. v. Humboldts war wenig geneigt vom Freunde zu nehmen, wie auch er fürchtete, ihr zu schenken. Und doch war das zwischen beiden bestehende Verhältnis des Wolwollens eins der wärmsten und wahrlich nicht müßig oder träge.

78. Das ist das Gemüt des Menschen: ein charaktervolles, also sittliches, weil von einem sittlichen Willen durchdrungenes, Denken und Fühlen. Gemüt hat der Mensch in dem Maße als er Wolwollen hat. Der wolwollende Mensch ist gemütvoll*).

Jetzt komme ich zur Rechtfertigung des Namens unsrer Idee, wobei sich noch einige wichtige Abgrenzungen ergeben werden.

Wie ich hier den Inhalt unsrer Idee dargelegt habe, so stimmt, glaube ich, der Name, den ich ihr nach Herbart gelassen habe: Idee des Wolwollens, mit dem gebildeten Sprachgebrauche völlig überein. Unter einem wolwollenden Menschen versteht man, meine ich, im Leben genau das, was ich oben allgemein gezeichnet habe. Ich könnte darum auch nicht sagen: die Idee des Gemüts, wie ich die erste Idee nicht die des Charakters nennen durfte; denn Charakter und Gemüt bezeichnen etwas subjectives, eine in der Person verbleibende ihr anhängende Beschaffenheit, es sind psychologische Termini: während sittliche Persönlichkeit und noch mehr Wolwollen sogleich den Uebergang zur Tat, d. h. zur andren Person ausdrücken. Dass sich aber Gemüt zu Wolwollen so verhält, wie Charakter zur ethischen Persönlichkeit, dürfte wohl klar sein.

Ganz ungeeignet zur Bezeichnung unserer Idee wäre Sympathie. Diese ist Mitgefühl mit dem Wol und Wehe, den Freuden und Leiden des Andren, kann also nur eintreten, wo das Befinden des Andren so lebhafte Gefühle in demselben mit

---

*) Gemütlichkeit ist die Verkleinerungsform von Gemüt; sie ist das in den kleinen Verhältnissen des Lebens und selbst gegen Tiere, auch die niedrigsten, sogar Lebloses betätigte Wolwollen, wobei auch die eigene Behaglichkeit hervortreten darf, weil sie die des Zuschauers erweckt. Eine höhere Stufe erreicht sie, wenn sie das Bewusstsein ihrer Kleinheit hat und die Erkenntnis durchblicken lässt, wie das Kleine mit dem sittlich Großen zusammenhängt: dann gewinnt die Gemütlichkeit Humor. — Es wird nicht häufig sein, und ist jedenfalls nicht notwendig, dass der Gemütvolle auch gemütlich sei, wie umgekehrt der Gemütliche gar leicht zu schwach und zu klein ist, um gemütvoll zu sein. — Auch die natürlichen Verhältnisse machen sich verschieden geltend. Die Mutter zeigt mehr Gemüt, die Großmutter mehr Gemütlichkeit, die Gattin zu rechter Zeit bald das eine, bald das andre.

so offenem Ausdrucke erzeugt, dass man durch Warnehmung dieses Ausdruckes sympathisch ergriffen wird; es zeigt sich nur dann und wann. Das Wolwollen aber wartet ja nicht, dass der Andre jauchze oder schluchze, um mit ihm zu jubeln oder zu weinen; es ist immer da, schon vorher und auch ohne solche vorübergehende Ausnahmen. — Auch ist Sympathie ganz ohne Willen, eine psychologische, ganz unwillkürliche Regung unsrer seelischen Natur, die müßige nachahmende Wiederholung (der Reflex) eines Gefühls des Andren; also ist sie ganz pathologisch, und folglich nichts ethisches in ihr. Die sogenannten mitleidigen Seelen werden auch im Leben wenig geschätzt oder geradezu gering geschätzt; und charakteristisch ist es, dass die Sympathie ungleich öfter Mitleid als Mitfreude ist. Das Wolwollen dagegen hat seinen Kern in der Mitwirkung mit dem Streben des Andren; und während jene bloß dem verschwindenden Aufflackern einer Flamme gleicht, die vielleicht in sich recht heiß ist, aber nichts außer ihr erwärmt, ist diese vielmehr eine dauernde Stimmung des Willens oder der Person, eine fortwährende Bereitwilligkeit, welche auch bloß durch ihr Fühlen und Denken die Freude des Andren erhöht und dem Leide Trost spendet.

Indessen dürfte doch Sympathie der Lehrweg sein, den die Natur dem Wolwollen bereitet, wie Verstandes-Erkenntnis immer auf Warnehmung beruht. Der Wolwollende hat Mitgefühl; aber er hat es, von ethischer Einsicht beherscht und geleitet und erzeugt.

79. Wie ist es denn nun, wenn sich das Wolwollen auf den Verkommenen und Verworfenen erstreckt? Für das Mitgefühl ist die Ursache des Leidens, wie die der Freude, wesentlich gleichgültig. Der Anblick des einen wie des anderen muss im Mitfühlenden das wargenommene Gefühl des Andren nachschaffen; und ich wüsste nicht, wie sich die bloße Sympathie selbst der Mitfreude an den Orgien des Lasters entziehen könnte. Die Sympathie geht freilich sehr leicht eine Verbindung mit dem Aesthetischen ein (viel leichter als mit dem Ethischen), und dadurch mag sie vor den immer hässlichen Lustgenüssen des Lasters geschützt sein; aber nun wird sie sich auch folge-

rechterweise vor dem hässlichen Anblick des durch eigne Schuld herbeigeführten Elends und Jammers zurückziehen müssen. — Wir dürfen uns durch keine ästhetische Rührung täuschen lassen. Im Roman sind Scenen wol zu verwerten, wo eine Dame (je zarter, je engelhafter, desto wirksamer), aber auch wol ein Mann (nur ein Sonderling muss es sein; denn die Absonderlichkeit, namentlich mit so etwas wie einem stark bereuten dunklen Punkt in der Vergangenheit, der sogar nur ein geglaubter, kein wirklicher sein mag, gibt wol auch dem Manne einen Heiligen-Schein) in die Höhle des Lasters tritt, die zugleich ein Lager des Jammers ist. Hier ist der Contrast schön: die Reinheit, die körperliche und sittliche zugleich, unmittelbar gegenüber dem Schmutz, dem körperlichen und sittlichen — der Contrast, von dem die Ethik nichts weiß. Wir alle wünschen der ästhetisch ausgestatteten Tugend, dass sie bei diesem Besuche des Lasters in dessen Dunst nicht erstarre und ersticke, dass sie ihr sympathisch schwer belastetes Herz sich durch mögliche Hülfeleistung erleichtere*). Wir begreifen ihr Tun, und loben den Dichter, der uns die Sympathie so darstellt, dass wir selbst mit davon ergriffen werden. — Für uns aber ist die Frage: wie verhält sich das Wolwollen zum Laster? Soll die Tugend ihre Persönlichkeit mit der des Lasters verschmelzen? soll sie auch aus der Seele des Sündhaften wollen?

In gewissem Sinne allerdings; und auch ohne die ästhetische Ausstattung unter all den Härten der Wirklichkeit kann der Wolwollende den Verkehr mit dem Sündhaften nicht meiden. Mit den Schmerzen des Lasterhaften, welche sich das Laster nach dem Gesetz der Causalität erzeugt, wird er, gerade weil hier arge Verschuldung vorliegt, um so stärkeres Mitleid haben, aber nur indem er sich zugleich als Arzt gegen die Ursache des Leidens wendet, die in der verderbten Persönlichkeit liegt.

*) Wäre sie der ethischen Lust-Lehre, dem Epikureismus, ergeben, so hätten wir ihr geraten, dem Anblick des Hässlichen unter allen Umständen fern zu bleiben. Wollte sie aber die Lust des Gruselns erlernen, so wünschen wir ihr, dass sie den Cursus gründlich durchmache, und dass es ihr angenehmst bekomme, was in der Erinnerung nicht allzu schwer sein kann.

Er betrachtet ihn als einen durch Zufall ins tiefste Unglück geratenen Unbesonnenen, als einen Unmündigen, dem gegenüber wir eine ähnliche Pflicht, wie gegen das Kind, zu üben haben — die Pflicht der sittlichen Erziehung. Sein Wollen richtet sich auf die hoffentlich auch in dieser verkrüppelten Persönlichkeit noch nicht völlig erloschene Fähigkeit, einen sittlichen Willen zu erzeugen. Er setzt auch in ihr (und das kann er mit vollem Recht) noch das Vorhandensein der Einsicht voraus, welche Motiv eines sittlichen Wollens werden kann, und sucht, demselben im Bewusstsein Macht zu verschaffen; er sucht, im Gesunkenen alle in demselben noch übrigen Elemente der Sittlichkeit zu einer Kraft gegen dessen Unsittlichkeit zu bilden, um in ihm die vernichtete Harmonie seiner Persönlichkeit so wieder herzustellen, dass sie ihre ethische Wiedergeburt und ihre Harmonie mit der sittlichen Gesellschaft bewirke.

Noch klarer mag sich der Unterschied des Verhaltens im folgenden Falle zeigen. Der Sympathische muss beim Anblick eines Bedrückten, Gepeinigten von starkem Mitleid ergriffen werden. Damit nun wäre zwar dem Begriffe der Sympathie genügt (und ich will nicht weiter darauf dringen, dass sie sich nebenbei auch mit der Freude des Bedrückers, des Peinigers freuen sollte, dessen Werk der Unglückliche ist); der Wolwollende aber mag gelegentlich weniger den Schmerz des Unglücklichen mitfühlen, als er gerade von der Hartherzigkeit und Rücksichtslosigkeit des Bedrängers schmerzhaft betroffen wird. Der Unterschied ist klar, noch abgesehen von der Bereitwilligkeit zum Helfen.

80. Wir wollten hier Sympathie als Naturgabe und Wolwollen als ethische Idee von einander unterscheiden. Wie sehr aber von einander verschieden, so brauchen sie doch einander nicht auszuschließen. Im Gegenteil können wir uns den Wolwollenden kaum anders denken als begabt mit großer Empfänglichkeit und Wärme des Gefühls, zugänglich und weich für jeden Eindruck, den eine Seele auf eine Seele machen kann, mit offenem und zart erfassendem Sinn für alle Zustände und Formen des Befindens; auch ästhetische Bildung wird ihm unsre

Phantasie unfehlbar zuerkennen. Vorzugsweise muss freilich in ihm das formale ethische Gefühl warm und scharf sein, sowol durch jede Abweichung von der Idee verletzt, selbst durch den leichten Misklang getroffen, als auch durch jede kleinste Betätigung des Guten, besonders durch Anfänge und jeden kleinen Fortschritt auf dem rechten Wege erfreut. Ohne dies würde er nicht helfen können; und er hilft doch, kräftigt das Gute, wo er erscheint. So haben wir ihn eben selbst mitten in der Welt des Lasters gesehen, wie den Sonnengott, der in die Unterwelt steigt, um auch dort Licht und Wärme zu spenden. Denn wie scharf und zart auch sein ethisches Gefühl ist, er ist doch frei von der Tadel-Sucht; denn beim Tadel hat er selbst den größten Schmerz. Tief von Teilnahme mit jedem Gefühl eines Menschen ergriffen, hat durch sein Wolwollen die Sympathie eine ganz andere Färbung und Richtung, und d. h. eine ganz andere Natur gewonnen. Sie ist in ihm nicht die träge Reproduction des Gefühls des Andren, sondern verhält sich zum letztren, wie das eindringende Verständnis des Philologen zum Autor. Der Philologe, der den Dichter oder Philosophen interpretirt, wiederholt nicht bloß die Phantasie-Bilder des Einen, die Gedanken des Andren, und der Kunst-Verständige, der ein Werk des Künstlers betrachtet, erzeugt in sich nicht bloß das Bild, das er anschaut; sondern dieser wie jener tun weniger und mehr als der Urheber. So viel Leben und Energie haben die reproducirten Bilder und Gedanken in ihnen nicht wie in diesem: insofern tun sie weniger; aber sie erklären, sie begreifen das Erzeugnis des letztern: insofern tun sie mehr als dieser; sie verstehen ihn besser, als er selbst sich versteht. So fühlt der Wolwollende auch die Freuden und Schmerzen des Lasters, aber nicht als die seinigen, wie er auch das Wol und Wehe des Tugendhaften fühlt, aber als das eines Andren; so wird ihm nicht das Glück und Unglück des Andren, sondern das Gefühl des Andren zum Object, das er nach seiner Weise mit eigenem Gefühl begleitet. Wie wir mit Kindern mitfühlen, deren kindisches Treiben in Lust und Leid uns doch nicht pathologisch bewegt: so fühlt er den Scherz und Ernst der Menschheit in

sich; es erregt sein formales Gegengefühl, dass sie in solcher Weise in Sittlichkeit und in Unsittlichkeit wie Lust so auch Schmerz haben. Er findet zu loben und zu tadeln, wird davon erfreut und betrübt, und so wird sein Gegengefühl meist ein gemischtes sein — immer aber verschieden von dem Gefühl des Andren, durch welches es erweckt ist, wie auch von der Sympathie, sowol nach der Art wie nach dem Grade. Nicht der Schmerz des Andren schmerzt ihn, nicht die Lust des Andren erfreut ihn; sondern dass der Andre solche Lust und solchen Schmerz hat, freut ihn, wenn er es billigt; schmerzt ihn, wenn er es misbilligt; freut und schmerzt ihn mit viel größerer Energie des Gefühls, als der Andre jemals in sich kennen gelernt haben mag; und dies gibt er kund durch Wort und Tat. Ja viel größer ist des Wolwollenden Leid und Lust als der Schmerz und die Freude der Sympathie. Denn letztere bezieht sich immer auf einzelne Fälle; den Wolwollenden aber ergreift der Menschheit ganzes Weh und Elend, und hebt und trägt des Menschen ganze Hoheit und Würde.

Ist hiernach Wolwollen etwas ganz anderes als Sympathie, so wäre auch Güte nicht der geeignete Name dafür. Wir brauchen dieses Wort zur allgemeinen Bezeichnung der Qualität des sittlichen Willens.

Aber auch Liebe passt nicht. Unter diesem Worte fassen wir gar zu viel zusammen, was zum großen Teil über das Gebiet der Ethik hinausgeht. Sie scheint mir allemal, nicht bloß im Verhältnis der Geschlechter, von welchen sie doch vorzugsweise ausgesagt wird, eine größere oder geringere Leidenschaft, wenigstens eine Neigung zu bezeichnen; denn sie schließt die Sehnsucht nach der körperlichen Gegenwart des Geliebten in sich, und so ist sie auch nicht frei von Affect. Ihr genügt nicht der geistige Hände-Druck, der geistige Kuss; sie will das Wort des Geliebten hören, seine Gestalt sehen und umarmen. Die sittliche Liebe wird freilich immer mit echtem Wolwollen verbunden sein. Allgemein wird Affenliebe der Eltern gegen die Kinder getadelt; in der Erziehung muss wolwollende Strenge walten. In allen Formen der Liebe, wenn sie zu unsittlichem

Nachgeben führt, wird sie nicht für die rechte gehalten: das heißt aber doch, dass der Liebe an sich sittliches Verhalten nicht inwohnt, sondern erst zu ihr hinzukommen muss.

Liebe kann im Kreise des Sittlichen nicht mehr leisten und sein, als Wolwollen; und insofern sie mehr in sich schließt, hängt sie vom Zufall ab, den wir nicht beherschen. Freundschaft, z. B. ist sicherlich ein hohes, ideales sittliches Verhältnis; aber wem ein, immer beklagenswertes, Geschick den Freund, die Freundin versagt hat, wer keinen gefunden hat, der kann nicht angeklagt, kann nur beklagt werden. Freundschaft ist gerade darum so edel, weil sie mehr ist, als dass sie ethisch gefordert werden könnte; sie ist ein ethisches Glück*). Unverständlich aber ist mir der Vorwurf, das Wolwollen sei zu kalt, viel zu allgemein. Nicht nur ist es in seinen höheren, volleren Formen voll des innigsten Gefühls; sondern auch in seiner vorübergehendsten Betätigung und in seiner allgemeinsten Beziehung auf jeden Menschen trägt es noch die Wärme in sich, die dem Andren wol tut.

Liebe und Freundschaft enthalten viele pathologische Momente; es sind nicht bloße formale Gegengefühle in dem oben festgestellten Sinne; den sittlichen Gehalt gewinnen sie durch das aufgenommene Wolwollen. Durch diese Aufnahme aber verleihen sie dem Wolwollen die stärkste pathologische Resonnanz, und erheben damit das Pathologische in das Reich der Ethik, sodass sie mit Recht als höchste Betätigung der Sittlichkeit gelten.

81. In den Religions-Schriften, deren Ausdrücke die Ethik wol beachten muss, wird gesagt: liebe Gott und liebe deinen Nebenmenschen. Die allgemeine Liebe zum Nebenmenschen kann nichts andres sein, als was wir Wolwollen nennen, nichts andres und nicht mehr. Die Liebe zu Gott aber ist freilich etwas andres; denn Wolwollen gegen Gott wäre sinnlos. Wie nun auch Gott gedacht werden mag — soll er anbetungswürdig sein, so muss er ethisch gedacht werden. Nun kann uns die Allmacht und die Allweisheit wol zu den erhebendsten Gedanken

*) Ueber Freundschaft vgl. besonders Lazarus, Leben der Seele III. S. 251—348.

veranlassen; aber sie werden es nur in Zusammenhang mit der Allgüte. Der Gottes-Gedanke muss notwendig so gefasst werden, dass Gott das lebendige absolut Gute ist. Ihm soll der Mensch dienen, ihm mit allen Gedanken, Gefühlen und Bestrebungen sich vollständig hingeben: das heißt ihn mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Macht lieben*). Und das fordert auch die Ethik, wenn sie sagt, der Mensch solle sich völlig und in allem Tun, Fühlen und Denken der Sittlichkeit hingeben, d. h. den sämmtlichen Ideen. Das besagt freilich etwas andres als das Wolwollen, welches ja nur eine Idee unter mehreren ist. Für die umfassende Forderung aber der völligen Hingabe der

*) 5 Moses 6, 5. Im Hebräischen gilt das Herz als Sitz der Gedanken; Seele bezeichnet die Gefühle und Wünsche, Affecte und Leidenschaften. Beides zusammen bedeutet also Geist und Gemüt. Das dritte Wort aber bedeutet die höchste Intensität, also: so sehr du kannst, vehementissime. Durch Zusatz dieses Wortes unterscheidet sich diese Stelle von allen ähnlichen. So findet sich das. 4,29. 10,12. 11,13. 13,4. 30,6 nur Liebe mit Herz und Seele. Die Tatkraft wird als selbstverständliche Folge bloß implicite mit gedacht, oder auch die Tat als Folge der Liebe ausdrücklich hinzugefügt. Wie nun diese Stelle ganz einzig ist durch die Hinzufügung jenes dritten Wortes, so ist auch der vorangehende Vers 6,4 in der Bezeichnung der Einheit Gottes ganz eigentümlich, obwol die Einheit Gottes im fünften Buche eben so oft wie die Liebe zu ihm wiederholt wird. Lassen wir nun die sonstigen philologischen Folgerungen aus dieser Eigentümlichkeit des Ausdrucks bei Seite, so kann doch dies nicht übersehen werden, dass beide Verse ganz ursprünglich im engsten Zusammenhange, wie gedacht, so auch ausgesprochen worden sind: Vers 5 ist Folge von Vers 4. Nicht durch ein kahles „Und“ sondern durch „Also“ sind sie zu verbinden: „Und so liebe denn ...“ Dieser Zusammenhang der Einheit Gottes mit der Liebe zu ihm hat von den Evangelisten nur Marcus 12,29.30., aber weder Matthäus 22,37 noch Lukas 10,27 bewart. Dagegen hat denselben der Psalm 85,8—13 sehr deutlich ausgesprochen, und namentlich durch den ganz eigentümlichen Ausdruck „sammle“ oder wörtlicher „einige mein Herz“ die Beziehung auf den „einen Gott“ hervorgehoben. Diesen Ausdruck hat dann das tägliche Gebet der Juden, mit welchem sie das Bekenntnis des einen Gottes einleiten aus dem Psalm aufgenommen (oder der Psalm aus dem Gebet?). Und so scheint mir denn folgender Parallelismus der beiden hier besprochenen Verse nicht künstlich hineingedeutet zu sein: Wie Gott nur einer ist, und kein Gott neben ihm, so liebe nur ihn allein und keinen sonst; wie Gott einzig in seinem Wesen und ohne Gleichen ist, so liebe ihn mit einer einzigartigen Liebe, wie du nichts andres liebst; und wie Gott ein geistig einheitliches Wesen ist, so liebe ihn mit ungeteiltem, gesammeltem oder geeinigtem Herzen.

ganzen Person an das Gute, welche die Ethik allerdings stellt, ist hier der systematische Ort noch nicht; dieser muss sich erst finden (§ 137). Nur dies mag sogleich hier bemerkt werden: jede der ethischen Ideen stellt, wie schon bemerkt (§ 64), die ganze Idee der Sittlichkeit oder des Guten dar, wenn auch nur von einer Seite. Die Idee der ethischen Persönlichkeit besagt, dass die ethische Einsicht den Willen der Person erzeuge oder präge; die Idee des Wolwollens zeigt uns nun weiter, dass der sittliche Wille die ganze Person dem Nebenmenschen weihet, wie sie die ganze Person desselben umfasst. Die Idee der Gerechtigkeit wird zeigen, was der Mensch dem Menschen schuldet, nämlich soviel, dass dem Wolwollen nichts zu tun bleibt. Nicht nur die Grenzen beider verschwimmen in einander, sondern, was wesentlicher ist, die Gerechtigkeit muss mit Wolwollen geübt werden, und das Wolwollen mit Gerechtigkeit. Ohne diese Ergänzung wäre keine gut, durch dieselbe aber wird jede die ganze Sittlichkeit; das heißt eben: jede der beiden bezeichnet das Sittliche von einer Seite. Das Wolwollen und die Gerechtigkeit wollen beide dasselbe ganze Gute und üben es in verschiedener Gesinnung — verschiedener, aber nicht einander widersprechender. Darum schließen sie sich zur Einheit der sittlichen Idee zusammen. Dies aber wird gerade der Sinn der Idee der Vollkommenheit sein, die alles zusammenfasst; und dort wird der systematische Ort sein für die Liebe zum Guten, durch welche allein Wolwollen wie Gerechtigkeit ihr Wesen erfüllen.

Anmerkung. 82. Wir haben des biblischen Gebotes der Liebe zu Gott und der allgemeinen Menschen-Liebe gedacht. So mag eine Betrachtung der Ausdrucksweise in den betreffenden Stellen nicht unpasssend hier eingeflochten werden. Das Stück des 3. Buches Moses c. 19,9—18 zeigt nicht nur einen klaren Zusammenhang, sondern auch eine offenbare Steigerung ethischer Gebote. Vers 9 und 10 empfehlen Mildtätigkeit bei der Ernte und der Weinlese gegen Arme und Fremdlinge; Vers 11. 12 verbieten Diebstahl, Lug und Trug und Meineid; 13 verbietet Gewalttat und Raub, und dem Tagelöhner soll man den Lohn nicht bis an den andren Morgen verzögern; 14: man soll sich die Schwäche der Tauben und Blinden nicht zu nutze machen; 15 befiehlt Gerechtigkeit vor dem Gericht; 16 verbietet Verleumdung und falsche Anklage. Dann heißt es weiter 17. 18: „Hasse deinen Bruder nicht in deinem Herzen;

verweisen magst du deinen Nächsten, aber versündige dich nicht an ihm. Du sollst dich nicht rächen und nicht nachtragen den Söhnen deines Volkes, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst". So fasst der letzte Satz alles Vorangehende zusammen, befestigt und erhöht es; nachdem in negativer Form Unrecht und Lieblosigkeit verboten war, wird mit vollem Nachdruck das Gegenteil, wolwollendes Tun, positiv geboten. Wer da fragt: wer ist mein Nächster? der ist lieblos und fragt aus seiner Lieblosigkeit*). Doch ist jeder sophistischen Deutung ausdrücklich begegnet durch V. 33. 34: „Wenn sich bei dir ein Fremdling aufhält in eurem Lande, sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie der Eingeborene unter euch soll auch der Fremdling sein, der sich bei euch aufhält, und liebe ihn wie dich selbst. Ebenso 5. M. 10,19. 24,14.15. Die Pflicht gegen den Feind schärft, (abgesehen von den citirten V. 17. 18) 2 M. 23,4. 5 ausdrücklich ein. Wie streng aber die Gleichheit des Fremdbürtigen mit dem Israeliten gefasst ward, zeigt der Prophet Esekiel 47,22. 23, wo er fordert, dass bei der Verlosung des Landes auch jener wie dieser sein Eigentum inmitten der Stämme Israels erhalte, obwol er nach 5 M. 14,21 an die speciellen jüdischen Religions-Gesetze nicht gebunden ist. Dass unter Fremdling, *ger*, nicht etwa bloß der zur jüdischen Religion Uebergetretene, sondern überhaupt der im jüdischen Lande wohnende Nicht-Jude zu verstehen sei, geht streng philologisch auch daraus hervor, dass der *ger* derjenige ist, welcher sich zu den Juden so verhält, wie der Israelit zu den Aegyptern. Rechtsgleichheit für den Eingebornen und Fremdling fordert 3. M. 24,22 in so bestimmtem Ausdruck, dass sich unsre Juristen darüber wundern mögen. Wie der Monotheismus zum Rechte die Liebe hinzugefügt hat, so hat er auch das Recht tiefer erfasst, als der Polytheismus.

83. Das in dem Gebote der Liebe zu Gott und zum Nebenmenschen gebrauchte hebräische Wort bezeichnet die Liebe in weitester Ausdehnung, in allen möglichen Verhältnissen und Graden; für die besonderen Modificationen hat dann die hebräische Sprache noch besondre Ausdrücke. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ward in immer zärtlicheren Gleichnissen gedacht, und nicht nur die Propheten setzen zwischen Gott und Israel ein eheliches Verhältnis, sondern auch im 5. B. M. (10,20. 11,22. 13,5. 30,20) wird eine Zuneigung und Angehörigkeit zu Gott, ein „Anhangen", mit demselben Worte gefordert, wie 1 M. 2,24 die Liebe des Gatten zur Gattin bezeichnet wird.

Wenn gar kein Zweifel darüber obwalten kann, dass der Nächste, *rea*, nach hebräischem Sprachgebrauch kurzweg „den Andren" bedeutet, also Jeden

*) Diese Lieblosigkeit besteht heute noch. Denn es ist sehr lieblos zu sagen: „ich zwar frage nicht so; aber du!" Die Parabel vom Samariter (Luk. 10,29—37) hat ihre auffallenden Schwierigkeiten. Andres übergehend, bemerke ich nur folgendes. Erstlich beachte man, dass nicht Jesus, sondern der Schriftgelehrte die Liebe zu Gott und zum Nächsten als Inbegriff des Gesetzes aufstellt, wodurch man das ewige Leben gewinnt. Ferner aber antwortet Jesus nicht unmittelbar auf die vorgelegte Frage: „wer ist mein Nächster?" sondern er lehrt: benimm dich gegen jeden Menschen so, dass er überzeugt sein muss, er gelte dir als Nächster.

(daher in der Redensart „einer zum andren“, „einander“ und selbst von leblosen Dingen 1 M. 15,10) so kann es eher fraglich erscheinen, was die „Liebe“ in dieser Allgemeinheit bedeute. Da sie auch den Feind umschließen soll, kann sie auch nicht mehr enthalten, als was wir selbst dem Feinde schulden, nämlich keine Rache üben, nicht Groll nachtragen, nicht hassen, sondern ihm in Not und Verlegenheit helfen, überhaupt ihm חסד, Güte erweisen. Ja es muss wol ausdrücklich daran erinnert werden, dass in der Stelle Luk. 10,37 ἔλεος nicht bloß Mitleid mit Elend bedeuten darf, was es als griechisches Wort bedeutet, sondern dass es als Uebersetzung des Hebr. חסד auch ganz allgemein Wolwollen ausdrücken soll.

IV.
Die Idee der Vereinigung.

84. Man lobt Eintracht und tadelt Zwietracht; d. h. die Sprache hat längst die deutsche Uebersetzung des Terminus *Accord, Harmonie* auf ein ethisches Willens-Verhältnis angewant: Eintracht erbaut, Zwietracht reißt nieder. Dabei ist noch nicht gerade an Wolwollen zu denken. Diese Idee sagt aus, dass die eine Persönlichkeit die andre in ihren Willen aufnimmt, sich ihr widmet. Das meint man nicht, wenn man davon spricht, dass zwei Nachbaren in Eintracht mit einander leben; es wird damit wenig mehr gesagt, als die bloße Negation, die Abwesenheit des Streites und des Uebelwollens, und positiv etwa noch, dass sie zusammen plaudern. Wie wenig dies aber auch zunächst scheint, so wird es doch allgemein hochgeschätzt, als die Grundlage der menschlichen Gesellschaft, als Bürgschaft für ein Zusammenwirken, wo es gilt. Der Psalmist (ψ 133) konnte nicht umhin es zu preisen: „wie schön und wie lieblich, wenn Brüder zusammen sitzen“, d. h. Menschen wie Brüder einträchtig leben; und er dachte dabei wol an politische Eintracht, noch mehr aber an die Eintracht der religiösen Gesinnung. Es ist die Gleichheit der Geister, welche gefällt und zur Hoffnung des Zusammenstehens berechtigt. Diese ist nämlich von ganz andrer Bedeutung als etwa die Gleichfarbigkeit und gleiche Grösse eines Viergespanns oder die sonstige Gleichheit an Dingen.

Denn der Geist ist allemal Tätigkeit, ist ethische Persönlichkeit; es ist eine Gleichheit des sittlichen Wesens, welche sich in dem Zusammensitzen der Brüder kund gibt, und das Zusammen der Geister erfolgt nur dadurch, dass sie sich vereinen.

Die Gleichheit an sich, selbst der ethischen Gesinnung, ergibt noch kein objectives Verhältnis, ist nur das subjective Ergebnis unsrer vielleicht willkürlichen Vergleichung und wird uns Grund zu Erwartungen. Wenn nun aber die Gleichheit eine objective Gestalt annimmt dadurch, das mehrere Persönlichkeiten sich zusammentun und im Verein einem und demselben Ziele nachstreben, sodass jeder nicht nur für sich strebt und schafft, sondern für alle in dem Verein, und dieser vielleicht sogar ein Ziel verfolgt, das nicht bloß den Vereinten, sondern auch Andren, oder gar nicht den Vereinten, sondern bloß Andren zu gute kommt: dann ist ein objectives Willens-Verhältnis gegeben, das, verschieden von Wolwollen, eine eigentümliche Idee ausmacht. Wir müssen freilich voraussetzen, dass die Vereinten auch von Wolwollen gegen einander beseelt sind; nur ist hier nicht davon die Rede. Das Wolwollen an sich ist ein Verhältnis von Person zu Person; es setzt also lauter einzelne Verhältnisse zwischen zwei Personen, und zunächst nur in der Gesinnung derselben, womit überhaupt noch kein Handlen gegeben ist; und selbst die Tat, wenn es dazu kommt, gereicht nur der einen zum Vorteil, die andre hat eben nur geholfen, aber nichts für sich erreicht, nichts für sich gewollt. Anders im Verein. Hier ist eine größere, oder große, gelegentlich sogar sehr große Anzahl von Personen, deren Wolwollens-Verhältnis hier nicht mehr in Betracht kommt, welche sich zur Ausführung eines Zweckes, zu einer Tat oder zu Taten, vereinen. Abgesehen von ihrem Wolwollen umfasst hier noch einmal jede Persönlichkeit die andre in der bestimmten Rücksicht, dass ein gewisser Wille derselben auch der ihrige ist; und dieses Umfassen ist, obwol es nur einen Teil ihrer sämmtlichen Willens-Regungen betrifft, doch in Bezug auf diesen Teil ein gegenseitiges. In Rücksicht auf diesen Willen, welcher hier das Bindeglied Vieler herstellt, den Willen des Vereins ausmacht, also die Seele, die Gesinnung

des Vereins bildet, kann nun das Wolwollen insofern wieder hinzutreten, als die Gesinnung des Vereins, ihr Zweck, auf andre Personen gerichtet ist, die nicht zum Verein gehören — ein Verein zum Wole Andrer, sei es lediglich zum Wole Andrer, zur Förderung ihres ganzen Lebens oder nur einzelner Zwecke desselben, sei es dass wenigstens sowol die Vereinten als auch noch Andre die Erfolge des Vereins genießen. Wolwollen kann also zum Verein hinzutreten, und dann wird nicht nur die Idee des Vereins sondern auch die des Wolwollens in ihrem sittlichen Werte noch verstärkt; aber es genügt das Zusammen handelnder Personen zu einem Zwecke, der nicht unsittlich ist, sondern das sittliche Leben Mehrerer, Vieler oder Aller zu kräftigen geeignet ist. Die bloße Gesellung, selbst zu einem Zweck, der jedem Einzelnen Vorteil verspricht und bringt, durchbricht den baren Egoismus. Jeder für Alle, und Alle für jeden: das ist ein sittliches Verhältnis.

Dies ist der wesentliche Unterschied der Idee der Vereinigung gegen die des Wolwollens, dass in ersterer nur ein Zusammen, kein Für-Einander vorliegt, und dass es sich dabei nicht um die gesammte Persönlichkeit handelt, sondern nur um einen besonderen, aber gemeinsamen Zweck, der denn auch durch gemeinsame Tätigkeit erstrebt wird. Daher misfällt auch die Auflösung des Vereins nicht, wenn sie nur einträchtig beschlossen und ausgeführt ist; er muss ja schwinden, sobald der Zweck erreicht ist; nur eine in der Gesellschaft sich erhebende Zwietracht, welche den Verein sprengt, ist misfällig. Dagegen findet nicht nur der Umschlag des Wolwollens in Feindseligkeit entschiedenen Tadel, sondern schon das bloße Sinken des Wärme-Grades der Liebe oder Freundschaft, jede Erkaltung misfällt.

85. Der Einwand, dass ein Verein auch einen schlechten Zweck verfolgen kann, dass nach der Idee der Vereinigung auch eine Diebes- und Räuberbande, ein sogenannter Ring u. s. w. gefallen müsste, ist durchaus nicht stichhaltig. Gar manches, was als Tugend gepriesen wird, kann dem Bösen dienen, wie Treue, Standhaftigkeit, Beharrlichkeit, Mut, Folgerechtigkeit u. s. w. Ja sogar diejenige Idee, welche gewiss am sichersten das ethisch

Löbliche bezeichnet, die Idee des Wolwollens, ist derselben Verkehrung ausgesetzt. Wie sollte man das wolwollende Verhalten des Meister-Schurken gegen den begabten und willigen Lehrling beurteilen, ein Verhältnis, das der höchsten Wärme und wirklicher, größter Aufopferung fähig ist — wenn nicht vorausgesetzt wäre, dass das Wolwollen nur zwischen zwei sittlichen Personen gefalle! dass nur Förderung der Sittlichkeit Lob gewinne! Zu dieser Voraussetzung sind wir aber auch durch den systematischen Gang unserer Untersuchung berechtigt. Wir haben gezeigt (§ 70), dass die ethische Persönlichkeit, wenn sie unsittlich ist, naturwissenschaftlich immer noch wolgefallen müsse, und klar ist, dass sie auch ästhetisch, je nachdem eben die Forderungen der ästhetischen Kritik erfüllt werden, noch gefallen könne (Jago, Richard III), ethisch aber durchaus nicht. So kann auch das Wolwollen, die Aufopferung, die Dankbarkeit, die Treue u. s. w. die der Schurke zu seinem unsittlichen Zwecke dem Schurken erweist, und ebenso auch der Verein zum Bösen nur etwa ästhetisch und in rein mechanischer Hinsicht durch Größe des Kraft-Aufwandes und den Schein des Sittlichen ein Wolgefallen erwecken, aber keinen ethischen Beifall finden.

Jede Idee (und das folgt aus ihrer rein formalen Natur) scheint einzeln genommen, nicht nur insofern doppelsinnig, als ihre Erfüllung gelobt, das Zuwider-Handeln gegen dieselbe oder ihre Nichtbeachtung getadelt wird, sondern auch geradezu zweischneidig, insofern dasselbe Verhältnis sich innerhalb des Bösen bewegen kann. Dieser Schein fließt daher, dass die Ideen, in ihrer Vereinzelung betrachtet, eben nur Ideen des Ethischen, nicht des Sittlichen sind.

Daher scheint freilich jede Idee noch einer Richtung und Lenkung, durch welche sie erst sittlich wird, zu bedürfen, und so entsteht denn natürlich die Frage, wodurch ihr diese Richtung auf das Gute gegeben werden soll. Bezeichnen die Ideen nur die Formen des ethischen Lebens, die des unsittlichen eben so wol wie die des sittlichen, so muss es scheinen, als komme das Gute doch erst durch ein von uns übersehenes Moment in die Ideen hinein. Nicht sie sind es dann, die den ethischen Beifall

oder das Gegenteil erregen, sondern etwas außer ihnen. Und wenn ich nun darauf hinweisen könnte, dass es nicht bloß mit den Ideen so stehe, sondern auch mit allen Tugenden und allen Pflichten, die sich sämmtlich im Bösen so gut wie im Guten bewähren können; auch wenn ich bloß daran zu erinnern vermöchte, dass auch die höchsten sittlichen Institutionen und reinsten Güter, die Ehe von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, und der Staat durch alle seine Zweige, corrumpirt sein können: so würde ich damit die Frage nur verschoben haben; bestehen bliebe sie immer, die Frage: woher kommt also das, was allen Ideen, Tugenden, Pflichten, Gütern erst das Gute, die sittliche Natur verleiht?

Die Antwort liegt eben darin, dass jede Idee nicht vereinzelt genommen werden darf, sondern sowol mit sich selbst als auch mit den anderen Ideen in Harmonie sein muss. Jede Idee gefällt nur als synonym mit allen übrigen: denn sämmtlich sind sie nur Auffassungen des Guten. Wie also auch sonst synonymische Begriffe einander ein- und ausschließen, so auch die Ideen; jede derselben, indem sie sich von den andren unterscheidet, enthält dieselben auch in sich. Denn jede ist das Gute, Sittliche überhaupt, aber nur in einer Richtung, von einer Seite aus (§ 81). Keine Richtung und Seite aber ist denkbar ohne alle andren Richtungen und Seiten desselben Wesens. Es liegt also gar kein Mangel der Idee darin, dass sie alle übrigen berücksichtigen, mit ihnen harmoniren müsse; sondern diese Forderung entspringt ihrem positiven Wesen. Was ihr zu fehlen scheint, erhält sie durch sich selbst; die Richtung und Lenkung zum Guten, hat sie, da sie nur das Gute und das ganze Gute ist, in sich selbst. Es kann daher auch zwischen den Ideen an sich kein Conflict entstehen; was die eine wirklich fordert, fordert jede andre mit ihr nicht minder. — Besonders ist auch daran zu erinnern, dass alle ethische Ideen die sittliche Persönlichkeit voraussetzen. Nur vom guten Menschen kommt Gutes. — Diese selbe Grundbedingung besteht auch für die ästhetischen Ideen. Ein Weib mit einem schönen Bart ist nicht schön; ein Mann mit den Armen eines Weibes, die an einem Weibe sehr

gefallen würden, ist nicht schön. Eine gotische Kirche mit korinthischen Säulen, ein griechischer Tempel mit einem schlanken Minaret, ein Löwe mit den Beinen eines Windhundes u. s. w. jede Inconsequenz des Charakters ist nicht schön. Dies lässt sich aber für die ethischen Ideen noch deutlicher nachweisen.

Das Wolwollen des vollkommenen Schurken gegen den angehenden Schurken beruht auf dem Uebelwollen beider gegen die ganze menschliche Gesellschaft: eine schreiendere Dissonanz ist undenkbar. Es ist das positiv Böse: das Wolgefallen am Uebelwollen. Eben so ist es mit dem Verein zum Bösen: er ist, weil ein übelwollender und unrechtlicher, eine Verbindung zur Auflösung. Ja ich meine, dass hier der Grund liegt, warum dergleichen ethisch in so besonders hohem Grade misfalle, nämlich darin, dass nicht bloß der Zusammenhang der Form mit ihrem Inhalt verdreht, sondern dass hier auch der sittliche Maßstab von dem Unsittlichen selbst bestätigt wird. Der wolwollende Schurke erkennt durch sein Wolwollen gegen den Jünger stillschweigend an, wie abscheulich beider Uebelwollen gegen die Andren; der Verein erkennt durch die gegenseitige Hülfsleistung an, wie abscheulich ihre Befeindung der außer dem Verein Stehenden. Hier wird allemal zu egoistischem Zwecke gerade das gewährt und behauptet, was dem sittlichen Zweck versagt wird. Sie wollen, was sie nicht wollen, und wollen nicht, was sie wollen; aber sie wissen, was sie tun.

Die Ideen bedürfen also nicht eines außer ihnen liegenden Momentes zur Ergänzung, sondern sie haben alles in sich, wodurch die sittlichen Verhältnisse bestimmt werden. Diese festere Bestimmung erhalten sie aber nicht bloß durch ihren Zusammenhang, insbesondere durch ihre Verbindung mit der ersten Idee, also auch nicht bloß durch ihre Consequenz, sondern auch durch ihre Ableitung. Sie sind ja nur die Kategorien des formalen Gefühls; sie schließen schon in ihrem ersten Gedanken alles Pathologische und Egoistische sogleich als ihren Widerspruch aus. Und hier wird allerdings von neuem klar, dass die Ideen nicht bloß als Richter zum Willen hinzutreten müssen, sondern sie dürfen dies auch nur darum, weil sie den Willen erzeugt

haben. Nur das ist sittlich, was von der Idee entweder erzeugt oder adoptirt und nacherzeugt ist; ein Verein zum Bösen verhält sich also zur Idee der Vereinigung genau so, wie eine Bestechung zur Idee des Wolwollens. Die Räuber-Bande ist nicht durch die Idee des Vereins erzeugt, noch auch von ihr nacherzeugt und adoptirt, sondern durch den Egoismus, durch ein pathologisches Gefühl; und das Wolwollen des Schurken-Meisters zum Schurken-Jünger ist das Urteil eines Bestochenen. (Vgl. auch § 109).

86. Je mehr der Zweck eines Vereins denen frommt, oder wenigstens auch denen, die nicht dazu gehören, um so vollkommner entspricht er der sittlichen Forderung; denn um so weniger mischt sich pathologisches Gefühl hinein, um so reiner ist in der Wirkung die Idee, das formale Gefühl tätig. Vereine also zu gemeinnützigen Zwecken, die etwa sogar noch der Zukunft, noch ungebornen Geschlechtern zu gute kommen, werden mehr gefallen, als Vereine die nur den Vorteil der Vereinten bezwecken. Letztere können in unsrer Schätzung ziemlich niedrig stehen, wie ein Verein zur bloßen Unterhaltung, Kränzchen u. dgl. Und dennoch unterscheiden sich auch diese von dem schurkischen Ring, nicht bloß durch ihre völlige Unschuld, nicht bloß dadurch, dass sie keine Idee verletzen; sondern nähere Betrachtung würde wol ein sittliches Element auch in ihnen entdecken. So gefällt in einem gewissen Grade sogar jede nur zufällig, wie im Eisenbahnwagen zusammengeratene Gesellschaft, in welcher niemand den andren kennt, und in welcher jedes Mitglied nur daran denkt, durch Unterhaltung sich und die Andren zu erheitern. Gerade die völlige Fremdheit bringt hier das geringe Maß von Wolwollen zu vollster Geltung; und wer berechnet die intellectuellen und sittlichen Erfolge dieser zufälligen Begegnungen? Zufälligen! Für die betreffenden Personen freilich spielt hier der Zufall; aber nicht für das Volk, in welchem solche Begegnung möglich ist: denn dort, wo Racen-Hass, wo Classen-Hass, wo Religions-Hass die Menschen gegen einander hetzt, ist ja solche Begegnung unmöglich. Wo sie möglich ist — welch hohen Grad allgemeinen Wolwollens, all-

gemeiner Achtung des Menschen als Menschen setzt sie voraus und setzt sie fortwährend in Betätigung!

Dagegen eine übliche Geschäfts-Compagnie oder auch eine Actien-Gesellschaft, die vielleicht ganz ausschließlich auf Egoismus gegründet ist, in welcher das einzelne Mitglied ohne jede Mitarbeit nur ganz müßig seinen Anteil am Gewinn einzieht, steht nicht höher als das Geschäft, das ein Einzelner betreibt, ja in letzterm Falle viel niedriger.

Der Anblick einer Fabrik, wo Hunderte von Händen und auch Köpfen in schaffender Bewegung sind, gefällt: das ist gewiss; die Frage ist nur, wie groß hieran der Anteil des ästhetischen, und wie groß der des ethischen Beifalls ist. Arbeiter neben einander arbeiten noch nicht zusammen; greift einer das Erzeugnis und Werk des andren auf und bearbeitet es weiter, oder arbeiten sogar zwei und mehrere in einander greifend zusammen, sodass die ganze Wirkung der Erfolg der Arbeit beider ist: so kann dies kein andres Interesse beanspruchen, als das Ineinandergreifen der Räder und der Hebel der Maschine. Auch kann man nicht sagen, dass der Fabrikherr mit seinen Arbeitern arbeite oder gar für sie, wie auch andrerseits sie tatsächlich zwar zu seinem Nutzen, zunächst aber jeder für sich arbeiten. Auch dies mag man beachten, dass durch den Unternehmungsgeist des Fabrikherrn Tausende ihr Brod gewinnen. Hier findet also tatsächlich viel Vereinigung statt, nur nicht in der ethischen Gesinnung — wo diese nicht besonders hinzutritt. Nur wenn wir später das Cultur-Getriebe als Ganzes im ethischen Leben der Menschheit betrachten, gewinnt auch die einzelne Fabrik ihre Bedeutung als Glied des Ganzen. — Nicht anders verhält es sich beim Ackerbau mit dem Verhältnis der Knechte, Mägde und Tagelöhner zu einander und zum Gutsherrn.

Doch kann von allen solchen daurenden oder vorübergehenden, constituirten oder zufälligen Gesellungen auch noch gar nicht gesagt werden, dass sie der Idee der Vereinigung entsprechen; denn sie sind mehr oder weniger durch egoistische Triebe herbeigeführt, allerdings meist wol auch durch sittliche Motive veredelt. Ganz anders schon, wenn sich Viele, den

bestehenden Privat-Hader bei Seite setzend, schnell versammeln und vereinen, um der ausgebrochenen Feuers- oder Wasser-Not u. dgl. zu wehren: oder wenn eine Dorf- oder Stadt-Gemeinde sich zusammentut, um für den öffentlichen Verkehr eine Straße zu bauen; wenn eine Provinz sich vereinigt, den regelmäßig wiederkehrenden Ueberflutungen eines Stromes, des Meeres einen Damm entgegenzusetzen; wenn sie der Wildnis, dem Meere ein Stück Landes für die Cultur abgewinnt. Hier waltet allgemeines Cultur-Interesse, mag auch immerhin der Mitarbeitende seinen Vorteil neben und mit dem allgemeinen Nutzen bedenken.

Immer reiner wird unsre Idee verwirklicht, wo der Gemeinsinn wacht und schafft, wo politische und religiöse größere und große Gemeinschaften zur Förderung des Interesses Aller erstehen, wo schließlich die Entwicklung der Menschheit die treibende Macht bildet, wo das egoistische Interesse des Einzelnen, wenn es anfänglich Triebfeder war, doch bald verschwindet.

Große Pläne durch den Verein sehr Vieler ausgeführt, gefallen —, nicht wegen ihrer Größe und der Vielheit der Arbeiter, sondern weil darin der Einzelne mit seiner Kleinheit untergeht, weil es ein kleines Bild der Einheit des Menschengeschlechts bietet.

Es ist eben letztlich der Zusammenschluss des Einzel-Bewusstseins mit einem Gesammt-Bewusstsein das Verhältnis, welches die Idee der Vereinigung ausmacht. Es handelt sich, wenn diese in ihrem vollen Sinne genommen wird, um die politische Volks-Einheit, um die religiöse Gemeinde, um Gesellschaften für öffentliche Zwecke aller Art. Dieses Zusammen und In-einander des Bewusstseins ist aber nicht ein bloßes psychologisches Ereignis, sondern eine mit dem Willen vollbrachte Tat, ist eben ein Zusammenschluss der Willens-Regungen der Gesellschaft, eine Vereinigung der Gesinnungen Vieler zur Gesinnung einer Gesammtheit.

87. Dieser Accord hat im regelmäßigen Verlaufe des Lebens weniger Gemüts-Innigkeit als das Wolwollen, weil er weniger zwischen Persönlichkeit und Persönlichkeit besteht; weil mit dem Umfange des Vereins das Persönliche des Einzelnen bedeutungslos

wird. Aber obwol er weniger gemütlich ist, so hat er dennoch in Folge seiner Allgemeinheit und durch das Bewusstsein des nach Raum und Zeit umfassendern und durch seinen Inhalt höheren Wertes eine tiefere und größere Macht im Gemüt, welche bei Gelegenheit unzweideutig hervorbricht und jedem wie etwas, das vorher in uns geschlummert hat, zu Bewusstsein kommt. Die Anhänglichkeit an das Vaterland, an die Volks- und Religions-Genossenschaft, die Standes-Ehre sind sicherlich die gewaltigsten und auch höchsten Triebe im sittlichen Leben der Menschheit und von der größten Wärme, die sich in Zeiten der Gefahr bis zu der Glut steigert, welche die geforderte Aufopferung des Einzel-Lebens und Einzel-Wols willig vollziehen lässt; und diese Triebe und Gefühle in aufflammender Begeisterung sind es, welche unter der Idee der Vereinigung, des sittlichen Zusammenstehens, begriffen werden.

Der Mensch, als Tier betrachtet, mag ein Heerden-Tier sein, und man mag ihn ein politisches Tier nennen. Im Menschen aber ist der Natur-Trieb längst in ein bewusstes Streben umgewandelt. Als Tier und nach seinem natürlichen Ursprung lebt er jetzt zunächst als Einzelner. Er wird freilich in einem Volke, in einem Staate, in einer religiösen Gemeinde geboren. Aber wie er der religiösen Confirmation bedarf, um sich zum Mitglied der Religions-Gemeinde zu machen: so wird der Mensch erst Bürger, indem er sich selbsttätig zum Gliede eines staatlichen Gemeinwesens macht. Seine bloße Geburt und seine Natur-Verhältnisse gewähren ihm das noch nicht, was er nur durch seine Betätigung wird. Auch nicht mit der bloßen Aufnahme als Mitglied ist es getan; sondern der einzelne Mensch muss durch seine unausgesetzte Tätigkeit für die Zwecke der betreffenden Gesellschaften sich als Mitglied erweisen, er muss fortdauernd sein Einzel-Bewusstsein mit dem Gesammt-Bewusstsein ausgleichen. Die Einheit der Geister ist kein ruhendes Verhältnis, sondern eine sittliche Tat.

Die Formel für die Idee der Vereinigung ist also diese:

> Der Einzel-Wille und der Gesammt-Wille nehmen sich fortdauernd in einander auf.

88. Wie sich die Individuen vereinigen, so stellen sich auch die Gesellschaften zusammen zu immer umfassendren Gesellschaften, bis wir zur Vereinigung der Völker zur Herstellung der Gesellschaft der Menschheit gelangen. So hört das Menschengeschlecht auf, ein bloßer naturwissenschaftlicher Collectiv-Begriff zu sein, und wird eine wirkliche geistige Einheit, eine durch die geistige Tätigkeit und das sittliche Bewusstsein aller Einzelnen und aller Gesellschaften belebte Gemeinschaft. Das verzerrte Bild, das die heutige Wirklichkeit bietet, kann den Glanz dieser Idee nicht trüben.

V.

Die Idee des Rechts. — Die Rechtlichkeit.

89. Es muss sogleich bei Beginn der Betrachtung dieser Idee ausdrücklich gesagt werden, was schon durch den Namen angedeutet ist, dass wir hier nicht die Grundrisse einer Rechtsphilosophie zu geben haben. Wir müssen uns aber über das Verhältnis dieser ethischen Betrachtung des Rechts zu der davon ganz verschiednen juristischen Betrachtung desselben klar werden. Die Philosophen haben meist gemeint, ihre Ethik müsse auch eine Rechts-Philosophie enthalten, oder diese habe wenigstens in jener ihre Grundlage: wovon dann aber die Juristen nichts haben wissen mögen. Sie waren zwar zu allen Zeiten, ohne Ausnahme, der Ansicht, dass das Recht niemals der guten Sitte widersprechen dürfe; aber sie meinten, dass doch das Recht von dem Sittlichen wesentlich verschieden sei, und dass selbst, wo sie sich beide in demselben Punkte berühren, doch allemal die juristische Betrachtungsweise eine andre ist als die ethische. Der Jurist als solcher kann den Diebstahl nur verurteilen, weil er im Gesetzbuch verboten ist; wir andren verurteilen ihn, weil er unsittlich ist. Es gibt aber auch weite Gebiete des Rechts, die ganz außerhalb des ethischen Gesichtskreises liegen, bei denen nur gesetzliches (positives) Recht, Jurisprudenz und Logik zu Worte kommen, das formale Gefühl aber ganz schweigt. Es gibt viele rechtliche Bestimmungen, die recht wol so oder auch

so sein könnten, die aber, weil sie einmal Gesetz geworden sind, auch volle rechtliche Geltung haben. Indessen, wie willkürlich auch solche Bestimmungen geregelt sein mögen, die Ethik stellt die Forderung, dass der sittliche Mensch dieselben nicht nur deswegen befolgen müsse, weil eine Strafe auf ihre Verletzung gesetzt ist, sondern auch weil es unsittlich ist, sie zu verletzen.

Das Recht also, obwol nach ganz eignen Gesichtspunkten gestaltet, gehört dennoch in die Gesammtheit des sittlichen Lebens.

Es hat offenbar eine Aeußerlichkeit, welche der Innerlichkeit der Ethik ganz entgegengesetzt ist, und wodurch es leicht, wenn es nicht in seiner Tiefe erfasst wird, für das sittliche Gemüt etwas geradezu abstoßendes annimmt. Dies zeigt sich in doppelter Weise. Es bewegt sich erstlich lediglich um den Verkehr und das Zusammenleben als äußere Tat und nach dessen äußeren Formen, und fordert demgemäß vom Juristen die genaueste Kenntnis und sorgfältigste Beachtung nicht nur der Absicht der gebenden und nehmenden Person, sondern auch der natürlichen Eigenschaften der Gegenstände des Handels, ihrer Herstellung und ihres Gebrauchs, wie auch der sämmtlichen Verkehrsformen, wie das Bedürfnis und die Bequemlichkeit dieselben gestaltet haben, der Formen der Bestellung und Aufgabe, der Lieferung, der Abnahme und der Bezahlung. Selbst das Innerlichste und Heiligste, wie Religion, Ehe u. s. w. treten dem Juristen nur von der äußeren Seite entgegen, wonach sie sich mit der Wirklichkeit und Natürlichkeit berühren. — Daher ist auch die geistige Tätigkeit des Juristen von der des Aesthetikers ganz verschieden. Dieser erhebt sein formales Gefühl in das verständige Bewusstsein und sucht Gründe seines Gefallens und Wolgefallens. Der Jurist urteilt gar nicht, auch nicht zunächst und vorläufig, nach Gefühl, sondern nur nach geltendem Gesetz und Logik; er bringt den speciellen Fall nicht unter eine Idee, sondern unter eine Regel; er subsumirt.

Zweitens aber will das Recht nicht sowol positiv und geradezu Sittliches schaffen oder auch nur zu dessen Schöpfung beitragen, als vielmehr bloß Unsittlichkeit verhüten, indem es verhindern will, dass der Egoismus, von Wolwollen völlig ent-

blößt und auch sonst ungezügelt, bald unbewusst, bald mit bewusstem Uebelwollen, den Andren schädige, oder auch dass ein unklares Wolwollen Verwirrung anrichte. Hierin liegt allerdings auch eine positive Seite, und es ließe sich von der andren Seite aus sagen: das Recht will das Wolwollen schützen, indem es ihm die Wege, deren es zu seiner Betätigung bedarf, frei halten und sichern will. Aber auch bei dieser Fassung bleibt es dem eigentlich Sittlichen fremd, sichert ihm nur die Möglichkeit der Ausführung. So hat es allerdings den Zweck, das sittliche Dasein zu erhalten und zu fördern, aber nur durch Fernhaltung und Wegräumung der denselben entgegenstehenden Hindernisse, oder, positiv ausgedrückt, durch Warung der äußern Bedingungen zum Sittlichen. Hierin allein liegt die Sittlichkeit des Rechts.

So ist es zwar ganz richtig, wenn Trendelenburg (Naturrecht auf Grund der Ethik S. 92[2]) bemerkt: „Es ziehen sich durch die Bildungen für das Wol Normen des Rechts hindurch, welche vorsorgen, dass sich diese Gestaltungen des Lebens erhalten können. So ist z. B. die Schule eine Anstalt des sittlichen Wols, eine Eisenbahn eine Einrichtung des gemeinsamen Nutzens, und sie sind als solche keine allgemeinen Bestimmungen des Handelns, keine Art des Rechts, sondern sind als ethische Güter zu bezeichnen (denn alle Veranstaltungen, welche dem sittlichen Organismus als Organ untergeordnet sind, nennen wir ethische Güter). Aber damit ein solches sittliches Ganze und seine Gliederung sich in seinen Zwecken erhalte und gedeihe, bildet sich das eigentümliche Recht dieser Sphäre, das Schulrecht, das Eisenbahnrecht.“ Dieses Recht habe zwar, fährt Tr. fort, weder die Kraft noch die Aufgabe (S. 91[2]), die Weiterbildung zu befehlen, aber doch sie „möglich zu machen und diese Möglichkeit nötigen Falles durch Zwang zu waren“. Aber, bemerke ich dagegen, alle Bestimmungen, welche das Recht treffen kann, um diese Aufgabe zu erfüllen, bleiben jenen sittlichen Veranstaltungen äußerlich, schützen dieselben bloß gegen Störungen und Angriffe von außen. Wie Schulen innerlich erhalten und weiter gebildet werden, das hängt wesentlich von der Gewissenhaftigkeit und von der wissenschaftlichen und pädagogischen

Tüchtigkeit der Lehrer ab, von ihrem richtigen Zusammenwirken und Ineinander-Greifen, von einem gutem Lehrplan und passender Stunden-Verteilung. Was hätte das Recht hierbei zu tun? Nichts als (bloß negativ und äußerlich) Störungen der Tätigkeit der Lehrer und der Schüler fern zu halten. Ebenso wird das Wol der Eisenbahn und ihre Entwicklung zunächst und zu allermeist von dem Fortschritt der Technik, von der Tüchtigkeit und Gewissenhaftigkeit sämmtlicher Beamten, von dem Geschick und der Einsicht der obern Leitung, endlich von dem guten Willen aller Mitwirkenden und Beteiligten abhängen; das Rechtsgesetz kann auch hier nur durch Verbote Störungen fern halten und durch Erteilung von Rechten Möglichkeiten dafür eröffnen, dass der gute Wille und die richtige Einsicht sich zur Ausführung bringen können.

Und so kann auch in andren Sphären das Recht nicht anders auftreten. Ein sittliches Familienleben z. B. dürfte ohne ein gutes Familien-Recht, durch verkehrte Gesetze, sehr erschwert sein: aber abhängig ist es von Recht und Gesetz doch kaum zu nennen; und noch weniger kann man sagen, dass dasselbe die Sittlichkeit in der Familie positiv zu fördern oder zu erhalten vermöchte. So ist es auch sicher, dass es um den Ackerbau, die Grundlage aller ehrenvollen Arbeit, schlecht bestellt sein würde, wenn das Gesetz dem großen oder kleinen Nachbar nicht verböte, die Saaten zu zerstampfen oder das Vieh auf den wogenden Getreidefeldern weiden zu lassen; aber die positiven Bedingungen, unter denen der Ackerbauer seinen Zweck erreicht, kann kein Gesetz berühren, sie liegen in Sonnenschein und Regen, Klima und Bodenbeschaffenheit, in den geeigneten Geräten u. s. w. noch abgesehen von Fleiß und Einsicht und allen wirtschaftlichen Kenntnissen und Tugenden.

90. Das Recht ist also nicht, wie Ihering definirt (S. 240): „das System der durch Zwang gesicherten socialen Zwecke"; denn die socialen Zwecke gehören der Sittlichkeit. Das Recht aber ist das System der Zwangsbedingungen, durch welche die socialen sittlichen Zwecke gesichert werden sollen.

Dass das Recht, der rein innerlichen Natur des Sittlichen

entgegen, äußerlich geschützt, zuweilen erzwungen werden muss, und folglich ohne Zwangsmacht nicht gedacht werden kann, beweist abermals die Aeußerlichkeit des Rechts und dessen von der Sittlichkeit und der inneren Organisation des Lebens (in Ackerbau, Gewerbe und Handel, Fabrikation und Industrie, Kunst und Wissenschaft, Sitte des Hauses und des öffentlichen Lebens) ganz fern liegendes Wesen. Es ist, nach Iherings Gleichnis (S. 96) „das feste, eiserne Gerippe und der Eisenbeschlag“ der Lebenszwecke. Mir gefällt dieses Gleichnis nicht besonders, weil es gar zu äußerlich ist; ich würde folgendes wagen: der Verkehr (und die Ethik kennt nur den sittlichen) verhält sich zum Recht, wie der Fluss zu seinem Bett. Das Flussbett ist nicht der Fluss, sondern etwas dem Flusse äußeres. Das wesentliche des Flusses ist das Wasser, das im Bett fließt. Doch ist das Bett dem Flusse nicht gleichgültig, und es ist zuerst das Wasser selbst, welches sich das Bett schafft; dann aber ist es das Bett, welches dem Wasser den Lauf anweist. So ist es auch der Strom der Sittlichkeit, welcher sich sein Rechts-Bett schafft und dann in diesem Bett seine Wellen fortwälzt. Allerdings kommt für die Herstellung der Formen und Gänge des Bettes nicht bloß die Kraft des Wassers in Betracht, sondern auch die Senkung des Bodens, die Härte oder Weichheit und die Löslichkeit des Gesteins, und was es sonst noch sein mag. So ist es nicht bloß der Zweck gewisser Einrichtungen, der ihr Recht bestimmt; sondern es sprechen sämmtliche Verhältnisse mit, innerhalb deren sich der Zweck verwirklichen soll.

Wenn nun dem so ist, so werden für das Recht die menschlichen, die socialen wie die individuellen, Zwecke in ihrer Fülle das allein Maßgebende sein. Dabei wird ohne Zweifel für den Gesetzgeber wie für den interpretirenden Juristen die Sittlichkeit auch eine zu beachtende Rücksicht sein; aber wie könnte sich die philosophische Ethik auf jene empirischen Zwecke einlassen, welche nicht nur schneller oder langsamer wechseln, vergehen und neu entstehen, sondern welche überhaupt der philosophischen Speculation unfassbar sind!

Demnach tritt das Recht als solches, wie es Object der

Rechtswissenschaft ist, ganz aus dem Kreise der ethischen Betrachtung; und nur zwei Fragen liegen uns hier ob: erstlich, welche ethische Rücksicht ist es, welche das Recht durchaus festhalten muss, wenn es seinem Wesen genügen soll? und zweitens: wie deuten wir die unleugbare Tatsache, dass der gute Bürger die Beobachtung der Gesetze nicht nur als Legalität anerkennt, sondern auch als sittlich, als ethisch löblich beurteilt? Es ist sogleich zu vermuten, dass beide Fragen zusammenfallen werden, dass wir nämlich die Befolgung der Gesetze, die Beachtung des Rechts und der Rechte darum ethisch loben, weil im Recht eine ethische Rücksicht zur Geltung gelangt. Unsre Aufgabe scheint sich in der einen Frage zusammenzufassen: Welche ethische Idee ist es, die durch das Recht bestimmt wird? Trotzdem müssen wir die beiden angegebenen Punkte gesondert betrachten.

91. Der erste Punkt scheint leicht. Da im Verkehr der Wille der Handlenden gewöhnlich nicht vom Wolwollen erzeugt, sondern durch den Selbsterhaltungs-Trieb erregt wird: so liegt fortwährend die Gefahr vor, dass der Wille, egoistisch erregt, auch egoistisch bleibe und ungezähmt wirke, was, soviel und wie er vermag; dass er ohne Rücksicht auf ein Gesammt-Interesse oder überhaupt auf das Interesse eines Andren seine selbstische Befriedigung suche. Aber auch ohne dies, selbst von Wolwollen begleitet und geleitet, kann der Einzelne in mangelhafter Erkenntnis aller andren Interessen als der seinigen gegen dieselben verstoßen. Dass weder jenes, noch dieses geschehe, darüber hat das Recht zu wachen, es mag sich um den Einzelnen oder um Vereine handlen.

Danach wäre das Recht eine Abmessung von Befugnissen, die jedem eingeräumt werden, und zugleich der Pflichten, die er Andren gegenüber zu erfüllen hat; es sind Grenzbestimmungen, welche jedem eine Macht-Sphäre zuweisen, damit aber ihm das darüber Hinausliegende entziehen; sie bestimmen für jeden ein erlaubtes Nehmen gegen ein gebotenes Geben. Oder: das Recht schreibt sowol erlaubte Zwecke als auch eine bestimmte Form und Ordnung der Handlungen in der Verfolgung erlaubter Zweck vor.

So sehr dies einleuchten mag, so entsteht doch nun erst die Frage, warum denn der Einzelne verhindert sein solle, seine

Zwecke ganz egoistisch ohne Rücksicht auf den möglichen Bestand der Gesellschaft zu verfolgen. Die bereit liegende Antwort ist die, dass mit der Unbeschränktheit der Einzelnen ein Vernichtungs-Krieg Aller gegen Alle entbrennen würde. Danach geschähe es im Interesse des Einzelnen, dass er beschränkt wird; ja er handele im eigensten Interesse, wenn er sich so weit beschränke, dass er alle Andren neben sich leben lässt*).

Es ist aber klar, dass hiermit nicht der ethische Gesichtspunkt geltend gemacht worden ist; es ist eine Ansicht vom Standpunkte der Zweckmäßigkeit; und es könnte immerhin zweifelhaft bleiben, ob, bei solcher Ansicht vom Recht, nicht derjenige klug und zweckmäßig verführe, der es verstünde, allen Andren einzureden, es sei ihr Vorteil, gerecht zu sein, und es so einrichtete, dass er allen Andren schiene eben so wie sie gerecht zu sein, während er in der Tat im höchsten Maße ungerecht wäre; und diese Kunst ist vielleicht tatsächlich schon oft genug geübt worden. Indessen, wenn es auch unzweifelhaft wäre, dass bei rücksichtslosem Egoismus die menschliche Gesellschaft zu Grunde ginge, so wäre erst nachzuweisen, welch ein Verlust dies wäre. Wir würden vielleicht ruhig zusehen, wenn Tiger und Hyänen sich gegenseitig aufzehrten. Wenn die Gesellschaft oder die Einzelnen den Anspruch erheben, vor dem Egoismus des Einzelnen geschützt zu werden: so müssen sie nachweisen, dass damit etwas Wertvolles gerettet werde. Wertvoll aber ist nur das Sittliche.

Bevor wir nun zu der andren Frage übergehen, warum es z. B. für sittlich gehalten wird, etwas zu leisten, mag dies vom Recht erzwingbar sein oder nicht, wollen wir die Vorfrage erörtern, ob wol, da dem Recht doch allemal eine Pflicht gegenübersteht, dieser oder jener Begriff der ursprüngliche ist. Man hat gemeint, die Pflicht, die wir erfüllen, sie sei es, welche uns das Recht zu Bewusstsein bringt, welches wir haben; dann wäre die Pflicht der primitive Begriff. Aber wie leicht lässt sich

*) Das ist Iherings Gesichtspunkt, wenn nicht etwa der noch fehlende dritte Band seines Werkes „Der Zweck im Recht“ einen neuen Standpunkt geltend macht.



dieser Satz umdrehen! Das Recht, das wir beanspruchen und geltend machen wollen, erinnert uns an unsre Pflicht gegen Andre. Die Frage selbst ist falsch gestellt. So eng zusammengehörige Begriffe wie Recht und Pflicht entstehen zugleich und mit einem Schlage, sie sind eine Schöpfung.

92. Von sehr entgegengesetzter Seite ist der Friede als die Wiege des Rechts erkannt worden: von Ihering und von Herbart. Ihering fürchtet den Kampf Aller gegen Alle nicht; er meint, jeder Kampf endet über kurz oder lang mit einem Siege und einer Niederlage, und dann werde (S. 243 f.) der Schwächere einerseits sich neben dem Stärkeren, durch Nachgiebigkeit und dadurch hergestellte Verträglichkeit mit diesem, seine Selbstbehauptung, seine Erhaltung sichern: und dem Mächtigen andrerseits werde das eigne Interesse anraten, die Leidenschaft zu hemmen, die Gewalt zu mäßigen und mit dem schwächeren Feinde einen billigen Frieden zu schließen. „Mit dem Frieden kommt der Vertrag, mit dem Vertrag das Recht zur Welt; das Recht als Resultat des Kampfes ist die Erkenntnis des Mächtigen, dass es seinem eignen Vorteil entspricht, den Schwachen neben sich bestehen zu lassen“.

Damit wird das Recht als sittliche Idee geläugnet. Der Vertrag wird dann von dem Schwächeren nur so lange für bindend gehalten, als sich das Macht-Verhältnis nicht ändert. Warum aber wird „Wort halten“ selbst gegen das Interesse für sittlich erachtet, und warum sagt man: ein Mann ein Wort, ein Wort ein Mann?

Nach Herbart erhebt sich ebenfalls das Recht aus dem Streite. Streit entsteht aus dem Zusammenstoss der beiderseitigen Interessen. Nun soll man es aber nicht auf ein Ausfechten, auf Sieg und Niederlage ankommen lassen. „Das Misfallen am Streite“ muss beide Seiten beseelen und zu einem friedlichen Ausgleich bewegen. Einer gibt nach, oder Beide geben nach; und genau so wie sie sich nun vertragen haben, so ist zwischen ihnen das Recht, das keiner von beiden verletzen darf. Denn das hieße den Streit erneuen, und „der Streit misfällt“.

Hier liegt meines Erachtens eine formale Einwirkung der

Sprache auf den Denker vor. Ich darf voraussetzen, jeder werde eben sowol den Herbartischen Satz: **der Streit misfällt**, als auch das Iheringsche Motto: **der Kampf ums Recht gefällt** unmittelbar in seinem Gefühl bestätigt finden. Aber warum misfällt der **Streit**? Weil den Streitenden das Recht fehlt; nicht das Streiten an sich misfällt, sondern der Mangel des Rechts, welches den Streit beendigen würde. Nicht der Streit schlechthin, der in jedem Augenblick ungewollt sich erheben kann, wird getadelt, sondern seine Endlosigkeit; endlos aber ist er, wo entweder das Recht überhaupt fehlt, oder wo er trotz des bestehenden Rechts, gegen dieses Recht fortgesetzt wird. Warum gefällt dagegen der **Kampf** ums Recht in so hohem Maße? Weil ein Recht da ist, dessen Verkümmerung man verhüten will, selbst mit Aufopferung seines Daseins. Folglich kann weder der Streit, noch der Kampf an sich das Recht erzeugen; denn das Misfallen des erstern und das Gefallen des letztern setzt die Wirklichkeit des Rechts schon voraus. Die deutsche Sprache verbindet mit dem Worte *Streit* das Gefühl des Widerwärtigen, mit dem Worte *Kampf* das Gefühl des Erhebenden. Man sage: der Kampf misfällt, der Streit ums Recht gefällt — und niemand wird diese Sätze billigen. Wo man sich um diesen oder jenen Knochen, den der eine wie der andre benagen will, streitet und zankt, da entsteht im Zuschauer Misbehagen; wo um das Recht gerungen wird, da sehen wir einem edlen Schauspiel zu. In beiden Fällen ist es das Recht (das schon als vorhanden gedacht wird, und das wir dort vermissen, indem wir ihm hier den Sieg wünschen), was unser Gefühl in so verschiedener Weise erregt. Es ist keineswegs die im Kampfe bewiesene Stärke und Tapferkeit, welche das Wolgefallen erwecken; das könnte nur ein ästhetisches Interesse befriedigen; wir fühlen aber im sittlichen Kampf eine ethische Erregung und wünschen der einen Seite den Sieg. Der Kampf um das Recht ist die höchste rechtliche Tat*).

*) Aber ein Process ist kein Kampf ums Recht, sondern die rechtliche Beilegung eines Streites. Der Processsüchtige aber leidet an der Eitelkeit, das Recht besser zu wissen, als der Andre und als der Richter.

93. Sowol nach Ihering wie nach Herbart ist das Recht nichts primitives, sondern etwas gestiftetes, und seinem Inhalte nach völlig willkürlich, abhängig von der Macht und der Gutmütigkeit, und nur mittelbar sittlich, nämlich der Sittlichkeit dienend, aber auch der Gewalt nützlich. Aber es gibt keine primitive Rechtsidee, auf welche das Recht gegründet, der gemäß es gestaltet werden sollte.

Dagegen erhebt sich nun eine sehr allgemeine Stimmung, welche spricht: „Das Recht ist mit uns geboren; wir haben Rechte, weil wir sind." Demnach braucht das Recht nicht erst zugestanden zu werden, wir haben nur zu kämpfen, dass uns keins genommen werde. Herbart meint ja wirklich, dass wir auf nichts ein Recht haben, auch nicht auf unsre Hände, auch nicht auf unsre Gedanken. Folglich sei Leibeigenschaft, wo sie besteht, ein Recht — nur kein gutes. Der Mächtige habe die Pflicht, meint er, ein schlechtes Recht zu bessern. Diese Ansicht hat für das allgemeine Rechtsgefühl etwas Verletzendes. Iherings Kampf ums Recht gefällt uns besser, weil uns damit die Pflicht dictirt wird, uns das Unveräußerliche zu waren oder zurückzuerobern. Dies hat aber nur Sinn bei der Voraussetzung, dass das Recht nicht erst aus Begegnungen und Ereignissen und Abkommen abgeleitet, sondern dass es ursprünglich sei.

Hieraus ergibt sich aber eine Folge, die für uns von großer Wichtigkeit ist, da wir überall die Ethik von der Anthropologie streng scheiden. Ist nämlich das Recht dem Menschen angeboren, ist er das Rechts-Tier: so ist das Recht eine virtuelle (zoologische, speciell anthropologische) Qualität des Menschen, sogut wie sein Fuß und seine Nase, aber keine ethische Idee.

94. Alle die hier vorgeführten Schwierigkeiten in Betreff der Idee des Rechts lösen sich, meine ich, durch folgende Bestimmung. Es verhält sich in der Tat so, dass das Recht zu meinem angebornen, unveräußerlichen Eigentum gehört, das mir niemand absprechen oder nehmen kann, worauf ich auch selbst nicht verzichten kann; und es verhält sich mit dem Recht des Menschen in dieser Beziehung genau so wie mit seinem Denken und Fühlen. Eben darum aber ist dasselbe auch nur ein

naturwissenschaftliches (speciell psychologisches) Merkmal des Menschen.

In der Ethik aber handelt es sich um folgende zwei Punkte:

1) nicht darum, festzustellen, dass der Mensch Recht habe, sondern um die Forderung, dass jeder im Bewusstsein des eignen Rechts zugleich das Recht des Andren anerkenne; nicht das Recht an sich ist ethisch, sondern die Rechtlichkeit, welche das Recht des Andren gelten lässt.

2) Das einzige Recht, von dem die Ethik reden kann, das aber allerdings als das zeugende Princip für alles positive Recht gelten muss, ist das Recht auf Anerkennung unsrer Menschen-Würde, d. h. unsrer ethischen Persönlichkeit, durch Achtung unsres sittlichen Willens.

So ist diese Idee offenbar wiederum nur ein Synonym der Idee der Sittlichkeit überhaupt, stellt dieselbe in einer bestimmten Modification dar (§§ 64. 81).

Auch das Verhältnis, das in der Idee des Rechts enthalten ist, ergibt sich nun leicht und mit vollster Bestimmtheit:

Der Unrechtliche, der die ethische Menschenwürde des Andren verletzt durch Hemmung und Nichtachtung seines Willens, schädigt damit seine eigne Würde, in welcher die des Andren mit inbegriffen ist, und misfällt; —

der Rechtliche, der den Andren in sich würdigt, indem er dessen Willen Geltung erteilt, würdigt im Andren sich selbst und gefällt.

So bilden die beiden Personen die Glieder eines einheitlichen Verhältnisses.

95. Nun gewinnen wir erst die volle Einsicht in das sittliche Wesen des Kampfes ums Recht. Nicht um das Recht, sondern um die Anerkennung des Rechts wird gekämpft: dies ist in hohem Maße sittlich. Den eigensinnig processsüchtigen Bauern, der keinen Pfennig fahren lassen will, führe man uns nicht vor; er wird kurzweg egoistisch sein. Die in üblicher Weise Processirenden folgen dabei wie bei jedem Geschäft einem erlaubten Selbsterhaltungstriebe. Wer aber für das Recht in der Gesellschaft kämpft, dass es in einem bestimmten Rechts-

Streite eines Mitbürgers sich durchsetze, noch mehr, dass es überhaupt zur praktischen Geltung gelange, endlich, dass eine Erweiterung des Rechtsbegriffes zunächst auch nur theoretische Anerkennung finde: der hat eine hohe sittliche Aufgabe übernommen.

96. Eine weitere Folge unsrer Ansicht ist die: dass zwar das Recht als ethische Idee ganz apriorisch feststeht; aber einzelne Rechte, ein praktisches Recht, kann nur durch besondre Bestimmungen festgesetzt werden. Denn mit dem Begriffe der Menschen-Würde ist die Sache nicht abgetan. Was aus diesem Princip folgen kann, ergibt sich nicht ohne empirische Erwägungen mannichfachster Art. Menschen leben allemal unter besondren Verhältnissen in besondren Beziehungen, die mit der Entwicklung der Civilisation und Cultur wechseln; und nur aus diesen wirklichen Beziehungen, wenn auch allerdings in Hinblick auf die Idee, können Rechtsbestimmungen entwickelt, Gesetze gegeben werden. — Es kann also kein allgemeines ideales Recht geben, so wenig wie eine allgemeine ideale Sprache; wie es nur bestimmte Sprachen gibt, so nur positives Recht. Wenn also eine Disciplin, philosophisches Natur-Recht genannt, sich anmaßt, eine absolute Gesetzgebung aufstellen zu können, die sie apriorisch ich weiß nicht aus welcher Natur ableitet, so müssen solche Ansprüche zurückgewiesen werden. Die Gesetzgebung muss die obwaltenden Verhältnisse einer bestehenden Gesellschaft ins Auge fassen; und wenn ein ideales oder absolutes Recht, das ohne solche empirische Rücksicht geschaffen wäre, einem Volke gegeben würde, so könnte daraus nur Unrecht entstehen. Umgekehrt könnte ein positives Recht für ein bestimmtes Volk zu bestimmter Zeit recht wol verdienen, eine Verwirklichung der Idee des Rechts zu heißen.

Von der Construction eines philosophischen Natur-Rechts völlig verschieden ist die Aufgabe der Rechts-Philosophie. Sie hat die allgemeinen Begriffe, die in jedem entwickelten Recht, also in jedem Staate, zur Anwendung kommen, nach Inhalt und Wesen zu beleuchten und dabei auch ihre geschichtliche Entwicklung darzulegen. Was ist eine juristische Person?

was ist ein Verbrechen? u. s. w. Sie mag tiefer gehen und fragen, was Recht überhaupt und Gerechtigkeit an sich ist; sie mag zeigen, wie sich das Recht aus den Mächten des menschlichen Geistes in der Geschichte und im Individuum entwickelt u. s. w. und wie sich Recht und Sittlichkeit zu einander verhalten.

97. Wenn wir nun behaupten, alles existirende Recht sei positiv und könne nicht anders als positiv gedacht werden: so entsteht die Frage, was es mit dem Rechtsgefühl auf sich habe. Ist es angeboren und ist aus ihm das Recht entwickelt, oder bildet es sich erst aus dem bestehenden Recht? Auch hier dürfen wir kein Entweder-Oder zulassen; sondern beides ist richtig. Bestünde nicht vor jeder positiven Gestaltung des Rechts schon ein ursprüngliches Rechtsgefühl, woher sollte das Recht kommen? Nicht aus dem Verkehr, wenn auch im Verkehr, wird es erzeugt; und nach dem sich gestaltenden Gewohnheitsrecht und darauf nach dem gesetzlichen Recht erhält es schärfere Bestimmtheit. Es verhält sich damit wesentlich nicht anders, wie mit den Kategorien des Verstandes und der Anschauung, z. B. der Causalität und dem Raume. Diese Kategorien werden in der Erfahrung entwickelt, nicht durch dieselbe gebildet. Noch treffender und darum belehrender ist die Analogie mit dem Schönen. Wie könnte ohne primitives Schönheitsgefühl ein Kunstwerk erzeugt oder aufgefasst und genossen werden? Dasselbe ist vielmehr sowol der schöpferische Trieb, wie auch die unerlässliche Bedingung für das Verständnis jedes schönen Werkes. Aber an den hervorgebrachten Kunstwerken kommt es erst zu Tage, sichert, kräftigt und steigert es sich. Wie man nun im vorigen Jahrhundert ein andres Schönheitsgefühl hatte, als heute, und ein andres Schönheits-Ideal in England, in Spanien, in Frankreich und in Deutschland: so war auch das Rechtsgefühl je nach der Gesetzgebung und Verfassung der Völker verschieden. Aber das hindert nicht ein allgemein menschliches Schönheits- und Rechtsgefühl anzuerkennen.

98. Das Recht ist dem Verkehr und dem gesammten praktischen Leben inhärent oder immanent; d. h. in demselben hat

es sich sowol ursprünglich als auch weiterhin unaufhörlich objectivirt; darin kommt es zu Tage und darin lebt es für immer. So zeigt es sich zunächst, nur mangelhaft bewusst, im Gewohnheits-Recht. Es kann auch der geringfügigste Verkehr zwischen zwei einander fremden, d. h. durch keinen besondren Grad des Wolwollens verbundenen, Personen gedacht werden, ohne dass sich nicht damit sogleich auch ein Recht gebildet hätte, das eben so weit reicht, wie der Verkehr. Findet ein gewisses Geben und Nehmen statt, so kann es nicht geschehen ohne ein gewisses Maß und eine gewisse Form, welche jedem der beiden, die ein Geschäft vollziehen, die Erreichung ihrer Absicht so sehr wie möglich sichern. Mit einer gewissen Einschränkung wird man allerdings behaupten können, dass alles codificirte gesetzliche Recht nur Aufzeichnung des Gewohnheitsrechts ist. Es lässt sich wol sagen, dass alles aufgezeichnete Recht, das Gesetzbuch, sich zum Verkehr verhalte, wie die Grammatik zur lebendigen Rede. Nur bleibt folgendes wol zu beachten. Auch die Grammatik ist nicht ohne Einfluss auf die Vollendung der Sprache. Wenn es aber schon eine Uebertreibung war, die Sprache einen Natur-Organismus zu nennen, so war es noch mehr übertrieben, auch das gesammte nationale Leben darum als reinen Natur-Organismus zu betrachten, weil sich darin eine gewisse Gesetzlichkeit offenbart, welche von der Willkür des Einzelnen unabhängig ist.

Hierzu kommen noch zwei Punkte. Erstlich: Das Gesetzbuch, die geschriebene Constitution, ist meist in Gegensatz zu einem misbräuchlichen Gewohnheits-Recht verfasst und aufgestellt worden, bezweckte eine Reform desselben. Das Unternehmen, Gesetze aufzuzeichnen, entsprang nur der erwachten Erkenntnis, dass das ungeschriebene Gesetz nicht ausreiche oder umgestaltet werden müsse. Zweitens aber ist es ja leicht begreiflich, dass der Verkehr mit der Zeit durch das Anwachsen aller Bestrebungen der Industrie, Civilisation und Cultur dermaßen verwickelt wird, dass die Möglichkeit, die Verhältnisse desselben zu überschauen und eine rechtliche Regelung desselben zu bewirken, eine im allgemeinen so hoch entwickelte Denkfähigkeit und insbesondre so umfassende und tief eindringende

Kenntnis des Rechts voraussetzt, dass der einfache Geschäftsmann in diesem oder jenem Zweige des Verkehrs, obwol er diesen für seine Bedürfnisse genau genug kennt, doch nicht im Stande ist, die rechtlichen Regeln des Geschäfts zu finden, sondern dies dem juristischen Fachmanne überlassen muss.

99. Wir haben für das Recht ein dreifaches Dasein gefunden: zwei objective Formen und die subjective Form. Es ist objectiv enthalten im Gesetzbuch, aber auch im lebendigen Verkehr, und subjectiv in dem Geiste der Mitglieder der Rechtsgesellschaft. Die letztere Form ist die lebendigste, in welcher das Recht sich ganz eigentlich als sittliche Tat erweist, nämlich als die fortwährende Anerkennung des Willens eines jeden durch einen jeden. So wird z. B. die Verteilung des Eigentums innerhalb eines Volks zu etwas andrem als einem bloßen Besitzstand, einer trägen, zufällig gewordenen Sachlage: denn nicht eine personificirte Justitia oder sonst irgendwelche Macht hat die Vermögens-Verhältnisse so gestaltet; sondern unaufhörlich in jedem Augenblicke übt jedes Mitglied einer Rechtsgesellschaft die sittliche Tat, jedem Mitgliede dieser Gesellschaft das was er in bestimmter Form besitzt als Eigentum zuzuerkennen und seinen Willen darüber in gewissen Grenzen gelten zu lassen. Der Bestand einer Rechtsgesellschaft ist nicht ein totes Factum, sondern eine Tat; er ist dies nicht bloß weil das Recht in dem fortwährend bewegten Verkehr immer neu objectivirt wird, sondern weil jedes rechtliche Verhältnis nur dadurch Geltung hat, dass es in der Gesinnung jedes Bürgers ununterbrochen anerkannt wird. Rechtlich ist man nicht bloß in diesem Augenblick und in jenem, etwa wenn man eine Schuld bezahlt, sondern man ist es in jedem Augenblick durch Betätigung der Anerkennung des Andren in seinem Recht.

100. Wenn das Recht dem Verkehr durch die ununterbrochen active Sanction, welche den Formen und Absichten des Geschäfts in der Gesinnung aller Glieder der Rechtsgesellschaft erteilt wird, immanent gemacht wird: so folgt daraus die Wandelbarkeit des Rechts. Denn es wandelt der Verkehr in Objecten und Formen, wie in den Absichten, und es wandelt auch die Gesinnung. So oft nun

zwischen dem Verkehr und der Gesinnung durch den Wandel oder die Entwicklung des einen oder der andren ein Zwiespalt entsteht: so ist ein Streit zwischen dem objectiven Recht des Verkehrs und des Gesetzes und dem subjectiven Recht der Gesinnung. Dann ist das gesetzliche Recht ein ungerechtes Recht so lange, bis es umgestaltet und der Gesinnung wieder angemessen wird. Dies ist der Ursprung des ungerechten Rechts, welches umgebildet werden muss, um die Harmonie zwischen objectivem und subjectivem Recht wieder herzustellen. Im alten Rom war manches gerecht, was uns ungerecht erscheint.

Dies hat die Ethik zu sagen, mehr nicht: es gibt einen Richter über alle Gesetze und richterliche Urteilssprüche — die Gesinnung, das Rechtsgefühl der Gesellschaft. Ueber Parteiung dagegen oder gar Revolution kann die Ethik kaum reden, es der Politik überlassend. Nur im Kapitel über den Staat kann hierüber noch ein Wort hinzugefügt werden. Die Ethik aber muss die Geschichte der Sittlichkeit, und also auch des Rechts, als eminent sittliche Tat anerkennen; nach ihr ist alle Geschichte weiter nichts als Entwicklung der Sittlichkeit oder des intelligiblen Reiches.

101. Es gibt noch ein weitreichendes Gebiet im Gesetz, über welches die philosophische Ethik nichts zu sagen weiß: die Zwangs-Macht, welche dem Recht zur Seite stehn muss. Denn wie es einzurichten ist, dass das Recht sich verwirkliche, davon weiß die Ethik nichts. Ob und in welchen Formen der Zwang auszuüben ist, ob und in welcher Weise Strafe zu erteilen ist: das hängt gänzlich von empirischen Erwägungen ab, auf welche sich die Ethik nicht einlassen kann. Nur dies spricht sie aus, dass Unrechtlichkeit getadelt wird; und auch über ungerechten Zwang und ungerechte Strafe lässt sie ihren Tadel ergehen.

Es kann also keine absolute Theorie des Strafrechts geben, weil dieses lediglich durch relative Rücksichten bestimmt wird. Eine Wiederherstellung des durch die Rechts-Verletzung bewirkten Verlustes oder ein gleichwertiger Ersatz, kurz eine klare empirische Ausgleichung wird allerdings von der Idee des Rechts

gefordert; wo eine solche aber unmöglich ist, scheint mir das Vergeltungsrecht nur durch Zweckmäßigkeitsgründe zu rechtfertigen. Der Satz, dass demjenigen, der mir ein Leid zugefügt hat, ein gleiches Quantum Leides zugefügt werde, sei es durch den Verletzten, sei es durch den Staat, sei es durch Gott — welchen Sinn sollte der für mich haben? Uebelwollen durch Uebelwollen vergelten, verbietet meine Ethik. Die Fiction aber, die durch das begangene Unrecht verletzte Heiligkeit des Gesetzes durch die Strafe wiederherzustellen, scheint mir auf kindliche Gemüter und Phantasten berechnet und ist wie die Abschreckungstheorie ins Fabel-Buch zu schreiben.

Die Gesinnung der strafenden Gesellschaft, also die Rücksicht auf Hebung der Sittlichkeit, kann allein die erteilte Strafe rechtfertigen. Darum billige ich die Besserungs-Theorie. Der zehnjährige Knabe weiß so gut wie der dreißigjährige Mann, was stehlen ist, und dass es verboten ist. Was kann also daran liegen, dass jener unmündig, dieser mündig heißt? Hat sich der Mündige benommen wie ein Unmündiger, so ist er auch danach zu behandeln. Ob eine Besserung möglich ist? und wie sie etwa erreicht werden könnte? ist eine empirische Frage. — Ein Recht freilich, zu bessern, zu erziehen hat der Staat nicht; aber die Gesellschaft, die außer dem Staatsrecht auch andre Rücksichten zu nehmen hat, sie mag sich der schlecht Gewordnen annehmen. — Auch die Wolfahrt der Gesellschaft lasse ich gern zur Begründung der Strafe zu; und so mag man erwägen, ob es vorteilhafter für die Gesellschaft sei, gewisse Menschen wie Tiger und Hyänen durch den Tod oder durch Einsperren unschädlich zu machen.

Doch komme ich bald auf das Strafrecht zurück (§ 104).

102. Wie es ein ungerechtes Recht gibt, so gibt es auch ein gerechtes Unrecht, wie wunderlich dies auch klingen mag, d. h. ein Urteilsspruch, der nicht bloß nach der Gesinnung der Gesammtheit und des Richters, sondern auch nach dem bestehenden Recht materiell ungerecht, formell aber ganz gerecht ist. Die Fälle sind zwar nicht häufig, aber doch auch nicht selten, dass der Rechtliche mit seiner gerechten Forderung vom gerechten Richter

abgewiesen werden muss; dass ihn das gerechte Recht nicht schützen kann, ihn vielleicht sogar in Strafe nehmen muss. Das Recht nach seinem formalen Wesen fordert, dass eine materiell untadlige Handlung, weil sie nicht in gesetzlicher Form erfolgt ist, verurteilt werde; es fordert, dass die Klage gegen eine entschiedne Rechtsverletzung, weil sie nicht richtig angebracht ist, abgewiesen werde. So fällt es ein, materiell betrachtet, ungerechtes, den Laien empörendes Urteil, als notwendige Folge eines richtigen Rechtsprincips, weil ein solches, doch immer nur vereinzeltes Urteil eine kleineres Uebel ist, als die Verleugnung der einmal für die Handhabung der Gerechtigkeit notwendigen Formen. Sollten solche Ungerechtigkeiten der Rechts-Uebung unmöglich gemacht werden, so läge darin derselbe Fehler, wie wenn wir die Kinder vor allem Fallen schützen wollten: sie würden dann nicht gehen lernen. Erfährt der Rechtliche, dass für gewisse Schädigungen ihm das Recht keinen Ersatz schaffen kann, so wird er solche Lehre durch die Erfahrung nicht zu teuer erkauft haben. In den meisten Fällen aber wird das Recht dem Rechtlichen, wenn es ihn auf dem eingeschlagnen Rechtswege ungerechterweise abweisen muss, wol den Rechts-Weg anzeigen können, den er betreten muss, und wo er zu seinem Ziel gelangen kann*). Oder der Gesetzgeber hat nachzuhelfen, zu bessern oder zu ergänzen.

103. Nicht das Rechtsgefühl oder die Gerechtigkeit an sich, aber das Recht, wenn es im Verkehr objectivirt und befestigt werden soll, erzeugt jenen Formalismus, der so steif und tot scheint. Es liegt hier einer der anziehendsten Punkte der Verbindung von Cultur und Sittlichkeit vor. Das Recht kann sich nicht frei entfalten ohne die Schrift. Wo nur immer einem üblen Gewohnheitsrecht ein neues, besseres entgegengestellt worden ist, da ist dieses schriftlich aufgezeichnet worden. Nicht darum ist dies geschehen, weil die Schrift ein Mittel wäre, das Gesetz besser bekannt zu machen; sondern das Gesetz verlangt eine Festigkeit und Sicherheit und Bestimmtheit, wie sie das verflie-

*) Solche Fälle dürfen nicht paradox aufgebauscht werden.

gende Wort nicht gewährt, wie nur die bleibende Schrift sie verbürgt. — Aber man kann nicht sagen, dass die Schrift den Rechts-Formalismus erzeugt habe; das primitive Gewohnheitsrecht kennt ihn in seiner Weise nicht minder. Die Formeln wurden nicht geschrieben, aber gesprochen; und alle Rechts-Geschäfte wurden mit vielem Ceremoniell vollzogen. Alles Rechtliche war feierlich, und darum formelhaft, um es laut zu bekunden.

Der Formalismus des Rechts folgt aus der Aeußerlichkeit der Geschäfte und aus der Sicherheit, welche jedem Besitz-Titel inwohnen muss, um jeden Zweifel auszuschließen und jedem Streit vorzubeugen. Wenn auch Schlichtung und Vermeidung des Streites nicht geradezu als Quell des Rechts gelten kann, so ist sie doch eine Hauptaufgabe des Gesetzes und ein Prüfstein der Brauchbarkeit des positiven Rechts.

Der Formalismus alles Rechtlichen ermöglicht erst einerseits jene reine Sachlichkeit, die ganz im Geschäft aufgeht, und andrerseits jene Erhabenheit über das individuelle Interesse; so erst scheint das Recht aus einer idealen Höhe den Verkehr zu überwachen, als Urbild desselben, an welchem er sich von selbst richtet; so erst waltet es und verteilt die Güter mit der Notwendigkeit einer intelligiblen Causalität; ein gemütloses, aber unparteiisches Schicksal, das weder des Reichen und Mächtigen achtet, noch des Schwachen und Armen schont.

104. Und hier hätte ich mein letztes Wort über das Strafrecht zu sagen, um eine ganz ideale Theorie geltend zu machen. Das Recht, wie ich es soeben gezeichnet habe, als idealer Richter des gesammten Verkehrs, straft jede Abweichung des letzteren von seiner Idee mit idealer Notwendigkeit. Nun kann sich diese Strafe zunächst nur in ihrem intelligiblen Wesen vollziehen. Dabei aber kann sie nicht bleiben. Die Person, welche im Verkehr das Recht verletzt, ist sich der Abweichung von der Idee bewusst, und sie selbst in Folge ihres Gewissens verlangt ihre Bestrafung. Die Fälle sind doch nicht selten und kommen nicht bloß im Roman vor, wo der Verbrecher sich dem Richter stellt, dem Vertreter der Idee des Rechts, und von ihm seine Strafe fordert zu seiner eigenen Beruhigung. Nicht der

Beleidigte, nicht die Gesellschaft als wirkliches Wesen, nicht Gott straft; der Verbrecher straft sich selbst. Der reuige Mörder umarmt den Henker und dankt ihm dafür, dass er an ihm die Strafe vollzieht (vgl. 201).

105. Besonders aber will ich noch daran erinnern, dass durch unsre Auffassung des Verkehrs als des objectivirten Rechts im Leben einer Gesellschaft, und des Rechts als der Idee des Verkehrs, wie sie in der Gesinnung der Gesellschaft lebt, ein Bild und Gegenbild gegeben ist, dessen Harmonie eben so sehr gefallen muss, wie die Disharmonie misfällt. Wir haben hier das Verhältnis der ethischen Persönlichkeit, zwar nur einseitig, aber erweitert und objectivirt in dem Leben einer Gesellschaft, durch welche diese ihre Wirklichkeit in das Reich des Intelligiblen erhebt.

106. Das Recht und die Rechtlichkeit berührt unser formales Gefühl also ganz anders als das Wolwollen. Wenn letzteres freiwillig dem Ich entströmt, wie ein Quell, und durch die Freiwilligkeit seines Gewährens und durch seine anschmiegende Beweglichkeit ästhetisch so wol berührt: so ist es die unbeugsame Notwendigkeit, welche in der Tätigkeit des Rechtlichen und im Walten des Rechts unsre Achtung erzwingt; und da wir mit dem Begriff des Charakters (selbst beim Kunstwerke) den des notwendigen Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit verbinden, so geschicht es sehr natürlich, dass man den Charakter eines Menschen vorzugsweise in seinem rechtlichen Verhalten erblickt. Sein Bild ist die Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Felsens, auf den mit Sicherheit gebaut wird. In seiner Selbstbeherschung wird er niemand verletzen, und daraus folgt mit Zuverlässigkeit, dass er auch jedem geben wird was ihm gebürt. Aber er wird auch keinem unberechtigten Andrängen weichen, sondern auf seinem Recht beharren und für dasselbe kämpfen, und zwar bloß, damit das Recht hersche. Der Charakter in diesem engren Sinne ist die unlösliche Verbindung und völligste Durchdringung des Rechtsgefühls und des Wollens.

Die ästhetische Bildung in Deutschland hat uns mehr wol-

wollende Gemüter, als feste Rechts-Charaktere geschaffen. Es zeigt sich an diesem Punkte durch die Vergleichung der Völker wie die Entwicklung des Rechts und des Charakters Hand in Hand gehen, und das Rechtsgefühl nur im betätigten Recht erstarkt. Das alte Rom und in neuerer Zeit England zeigen viele große Charaktere, festes Rechtsgefühl, erzeugt durch die Entwicklung des Rechts. In Deutschland, wo seit Jahrhunderten die Rechts-Entwicklung so völlig gehemmt war, sind die Charaktere spärlich gesät, ist das Rechtsgefühl schwach, und man erwartet alles Heil vom Wolwollen. Auch die Regierungen versprechen Wolwollen, wolwollende Handhabung der Gesetze und verlangen Vertrauen zu ihrem Wolwollen. Der Wolwollende verlangt für sich nichts, und gibt in allem, was er auch geben mag, hauptsächlich seine Persönlichkeit; denn er ist hingebend, das heißt: sich dem Andren gebend. Der Rechtliche gibt sich niemals hin, er gibt dem Andren nur was demselben gebürt; aber er verlangt und fordert auch von demselben, worauf er Anspruch hat, und ruht nicht eher, als bis ihm dieser erfüllt ist. Der Deutsche ist gern dankbar und erwartet viel vom Wolwollen seiner Fürsten und Staatsmänner. Er ist voll von Vertrauen und drängt nicht. Ja, Herbart leitet aus der Idee des Wolwollens das ganze Verwaltungssystem ab. Mit diesem Vertrauen zur wolwollenden Persönlichkeit verbindet er das Mistrauen gegen die Rechtlichkeit, gegen die Macht des Gesetzes über das Gemüt der Menschen. Aesthetisch erzogen, begreift er nur die im Kunstwerk verwirklichte Idee und achtet sie hoch; die Idee aber, die nicht verwirklicht ist, schätzt er gering und begreift nicht, dass sie eine reale Macht ist, ja die einzige Macht, die als bloßes Bild, das Gemüt erfüllend, alle Kräfte antreibt. Weil in der Praxis nicht, wie er es in der Kunst voraussetzt, die Idee wolwollend gewährt und sich in die Materie senkt, darum verachtet er jetzt den Idealismus, als unfähig. Die Idee aber verlangt, dass man ihr rechtlich begegne: wenn man ihr leistet was sie verlangt, so erfüllt sie was sie verspricht.

107. Das Verhältnis zwischen den Rechtlichen umfasst nicht die beiden vollen Persönlichkeiten, sondern erstreckt sich

nur auf den Willen. Achtung desselben wird gefordert und gewährt. Darum kann nicht eine Abstufung des Grades zwischen den verschiednen Rechts-Verhältnissen einer Person stattfinden. Zu jeder andren Person, insofern sie überhaupt zu derselben in ein Rechts-Verhältnis getreten ist oder treten kann, steht sie in derselben einen Beziehung der Achtung ihres Willens. Das Wolwollen hat verschiedne Grade der Wärme in seinen Bezeigungen gegen diese oder jene Person. Die Rechtlichkeit in friedlichem Verhältnis steht immer und überall auf dem Null-Punkt.

VI.
Die Idee der Vollkommenheit. — Die Vervollkommnung.

108. Diese Idee enthält die Schlussforderung der Ethik; sie bezieht sich auf die vorangegangenen Ideen zurück, und so ist auch sie, noch deutlicher, synonym mit der Sittlichkeit überhaupt. Weil sie aber nur synonym ist, so fehlt es ihr auch keineswegs an einem ganz eigentümlichen Inhalt. Sie ist es, welche die Forderung an den Menschen ausspricht, sowol dass er eine sittliche Persönlichkeit sein solle, als auch dass er dies immer mehr werden solle.

Die ethischen Ideen sind ja an sich weiter nichts als ethische Verhältnisse, welche, wenn sie gegeben sind, Objecte des formalen Gefühls werden, und zwar ein Wolgefallen erwecken; und so enthalten sie mittelbar auch das Gegenteil in sich, dass, wo sie nicht gegeben sind, aber doch objective Veranlassung dazu vorliegt (wo sie fehlen, obwol sie dasein könnten; oder wo sie gar misgestaltet vorliegen und ihnen widersprochen wird), Misfallen erzeugen. Sie sind also bloß Maßstäbe, wonach ethische Taten, wenn sie erfolgt sind, vom Gefühl beurteilt werden; an sich enthalten sie bloße Muster-Bilder und stellen keinen Befehl, kein Gebot. — Die Idee der Vollkommenheit kann nun ihrer Natur nach freilich auch bloß solch ein Muster-Bild sein; und zwar hat sie den Sinn:

Vervollkommnung im Sittlichen gefällt; Rückgang oder

auch nur Stillstand misfällt. So misfällt auch der Mangel an Sittlichem, die bloße Gleichgültigkeit.

Hierin aber ist allerdings zugleich die Forderung enthalten: handle sittlich, und strebe nach immer größerer Vollkommenheit im Sittlichen — sonst erweckst du Misfallen. Hierdurch werden sämmtliche Ideen zu praktischen Geboten ergänzt, und die Ethik erhält erst durch diese Idee ihren vollen Charakter. Ich meine eben, dass die Ethik nicht bloß die Darstellung des sittlichen Lebens zu geben habe, sondern auch den Antrieb dazu, ein solches Leben zu führen, indem sie nicht nur das Gute malt und dadurch gewiss die Lust am Guten weckt, sondern auch die Forderung ausspricht, das Gefällige zu tun. Sie ist nicht bloß eine interpretirende und analytische Disciplin, wie die Aesthetik, ihre Gegenstände suchend und vielleicht findend; sondern in der Idee der Vollkommenheit spricht sie die Verpflichtung des Menschen aus, in immer höherem Grade die ethischen Ideen im Bewusstsein zu objectiven, Gutes erzeugenden Mächten zu gestalten.

So ist es zunächst und namentlich die erste Idee, welche durch die letzte ihre volle und wahre Bedeutung gewinnt. Die sittliche Persönlichkeit liegt in dem harmonischen Verhältnis zwischen Einsicht und Wollen. Die Harmonie der beiden gefällt, die Disharmonie misfällt. Wenn nun aber ein solches Verhältnis überhaupt gar nicht vorhanden wäre? dann wäre weder eine sittliche, noch eine unsittliche Persönlichkeit da, weder Harmonie noch Disharmonie. Es beleidigt uns doch nicht, dass jemand überhaupt keine Töne erzeugt. Auf dem Boden der Ethik aber erklären wir das Schweigen der sittlichen Persönlichkeit als eine Disharmonie, als ethische Unvollkommenheit. Denn die ethische Harmonie gefällt nicht bloß, wo man sie zufällig trifft, sondern man fordert sie von jedem Menschen.

109. „Vollkommen“ nennt man, was sein Maß füllt. Folglich ist die Bedeutung dieses Wortes so verschieden, wie das Maß, von dessen Vollsein geredet wird. Nun versteht es sich von selbst, dass wenn wir hier von Vollkommenheit reden, das ethische Maß verstanden werden soll. Wir meinen die Voll-

kommenheit der sittlichen Harmonie. Wenn man dagegen einwenden wollte, dass es doch auch eine Vollkommenheit der Unsittlichkeit gebe: so wäre das derselbe Scherz, wie wenn man dem, der ein volles Glas Wein verlangt, ein leeres gäbe, das doch völlig leer sei. Immerhin mag es lohnen, auch diesen Punkt noch aufzuhellen.

Zunächst erinnere man sich des Unterschiedes zwischen Praxis überhaupt und Sittlichkeit. Erstere ist kurzweg utilistisch: jeder Wille erstreckt sich auf einen Gegenstand, an welchem er etwas findet, was ihm nicht gefällt, und welchen er so ändern will, dass er ihm gefalle; Sittlichkeit dagegen ist, so zu wollen, dass dabei der Wille eine harmonische Persönlichkeit schaffe. Erstere geht auf das äußere Object, letztere bewegt sich als solche im Subject, während sie doch zugleich auch als Praxis, welche sie ja ist, auf Objecte gerichtet ist. So liegen in der Sittlichkeit zwei Momente: der praktische Wille, der als solcher weder sittlich noch unsittlich ist, und ein ethisches Willensverhältnis. Vollkommenheit kann von beiden Momenten ausgesagt werden, sowohl vom praktischen Wollen, als von der sittlichen Harmonie; aber natürlich ist die Bedeutung der Vollkommenheit nach der einen Richtung eine ganz andre, als nach der andren, schließlich eben so sehr wie voll und leer, ja und nein. Der stärkere, geschicktere, frechere Diebsgesell ist vollkommner als der schwächere und ungeschicktere. Hier findet sich eine mechanische, materielle Vergleichung zweier Kräfte in Bezug auf ihre Leistung in der Welt der Dinge, auf ihren Zweck; vollziehen wir dagegen die Vergleichung in Hinsicht des ethischen Willens-Verhältnisses, so misfällt der Dieb in um so höherm Grade, als er vollkommner Dieb ist. Wenn also Wolwollen und Verbindung auch unter Schurken in schurkischer Absicht und Gesinnung statthaben können (wobei sie freilich ihrem allgemeinen Wesen widersprechen, wie wir § 85 gesehen haben): so kann sich ethische Vollkommenheit nur in der Sittlichkeit zeigen; denn die vollkommnere Unsittlichkeit erwirbt sich nur volleren Tadel, weil sie nur vollkommnerer Widerspruch gegen die Ideen ist. Hiermit wird nun zugleich abermals das Wolwollen gegen Schurkerei

und Verbindung zu schurkischen Zwecken verurteilt; indem sie die Unsittlichkeit stärken, vollkommner machen, verdienen sie in entsprechendem Maße Tadel.

110. Die ethische Idee der Vollkommenheit findet nur auf die Sittlichkeit des Menschen Anwendung, aber weder auf Tiere, als unethische Wesen, noch auf die Bosheit, als rein mechanische Kraft-Entfaltung; und ferner setzt sie den vollsinnigen und reifen Menschen voraus: denn der Mensch, der als Person angesehen werden soll, muss mündig und zurechnungsfähig sein, und nur an einen solchen kann sie die Forderung positiver Sittlichkeit stellen.

Da nun die Persönlichkeit auf dem harmonischen Verhältnis von Wollen und ethischer Einsicht beruht, so gibt es eine doppelte Form der Indifferenz gegen diese Harmonie. Das Individuum kann entweder das Wollen einseitig ohne die Einsicht entwicklen, oder die Einsicht einseitig ohne das Wollen: in jedem dieser beiden Fälle ist das Verhältnis unmöglich, auf welches allein es in der Ethik ankommt.

Das Wollen ohne Einsicht, wie die Einsicht ohne Wollen ist schlechthin unethisch; und dies muss die Ethik nach der Idee der Vollkommenheit bei einem mündigen und zurechnungsfähigen Menschen tadlen. Betrachten wir beide Formen etwas näher. Der erstere Fall zeigt sich folgendermaßen.

Die notwendige ethische Einsicht ist jedem in der sittlichen Gesellschaft erzogenen oder groß gewordenen gesunden Menschen gegeben. Statt nun dieselbe zur Entscheidung über seine Willensregungen herbeizurufen, statt sie zur Triebfeder seines Wollens zu machen, wie sie auch zu beidem ursprünglich bereit ist: entschließt man sich und gewöhnt sich, sein Wollen einer fremden Einsicht zu übergeben, ohne eigne Zustimmung nur das auszuführen, was jene billigt, das zu unterlassen, was jene misbilligt, endlich auch geradezu sich von der andren Person den Willen einblasen zu lassen. Dies ist der blinde Gehorsam. Er ist ganz eigentlich Heteronomie und hat seine mannichfachen Stufen und Formen.

In bestimmt zu umgrenzenden Fällen hat er sogar seine sittliche Berechtigung; aber da, wo er unzulässig ist, muss er um so mehr misfallen, je vollkommner er ist. Der Soldat als

Soldat ist seinem Vorgesetzten, und so in den regelmäßigen Fällen der untergeordnete Beamte dem ihm übergeordneten, blinden Gehorsam schuldig. Derselbe ist hier als sittliche Leistung zu loben: denn die eigne Einsicht sagt, in diesen Dingen musst du, wenn die gute Sache, der du dienst, gelingen soll, blindlings gehorchen. Die philosophische, apriorische Ethik kann nicht in die Einzelheiten des menschlichen Lebens eingehen und die einzelnen Classen von Fällen betrachten, in denen der blinde Gehorsam geboten und zu billigen oder aber zu verwerfen ist: sie muss dies dem praktischen Empiriker überlassen, in welchem sie genaueste Kenntnis der Wissenschaft der Ethik, der praktischen Lebens-Verhältnisse und sichern ethischen Tact voraussetzen muss; er mag in seinen täglichen Anreden an das Volk ihm zeigen, was es in den besonderen Classen von Fällen, ja in dem etwa vorliegenden einzelnen Falle zu tun habe, und warum es dies tun müsse; und so mag er auch dann und wann blinden Gehorsam empfehlen, der ja schon aufhört blind zu sein, sobald man seinen Grund, und somit auch seine Grenzen kennt. Hier, da ich mich nur im allgemeinen halten kann, ist nur die Rede von jener höchst betrübenden Erscheinung, wo Einzelne, Viele, ganze Gemeinsamkeiten nicht nur einzelne Handlungen, auch nicht bloß einzelne Richtungen des Lebens nach blindem Gehorsam regeln, sondern all ihr Tun oder ihre wesentlichste Tätigkeit von einem Andren abhängig machen, alle eigne Einsicht, eignes Urteil wegwerfen, keinen eignen Willen aufkommen lassen: und dies aus reinem Aberglauben. Es ist hiermit noch nicht einmal gesagt, dass die Einsicht des Andren, welche den Willen seiner Herde lenkt, eine falsch leitende, irre führende sein müsse; sie rate, wollen wir annehmen, immerhin das Rechte. So entsteht jene Caricatur einer ethischen Harmonie, jene Verfälschung der Sittlichkeit, wo äußerlich vielleicht so gehandelt wird, wie die Ethik es fordern würde, wo aber eins fehlt, die Persönlichkeit, weil der Mensch sich zerrissen hat: ethische Einsicht hat er einem Andren überlassen und ist bloß Handlung, Bewegung, Maschine geworden. Hier ist ein Reich des Geistes ohne Intelligibilität, ohne Frei-

heit, wo menschliches Verhalten zum Gehorsam eines Tieres verkehrt ist. Jeder aus einer solchen Gesammtheit hat sein Gewissen einem Fremden übergeben und nimmt aus dem Fremden seine Antriebe — eine Selbstverstümmlung schimpflichster Art. Wo nun Herschsucht, sich des Aberglaubens und der Genusssucht bemächtigend und beide stärkend, durch beide Motive den blinden Gehorsam auf das strengste durchführt: da begegnen uns jene schauerlichsten, seelenaussaugenden Vampyre und jene lebendigen Leichen, Golems, belebt durch den ihnen in den Mund gesteckten Namen des Dämons — fähig zu allem, wozu sie angeblasen werden.

Jede Tyrannei verlangt blinden Gehorsam, auch der wolwollende Despotismus; dieser will seine Untertanen zu treuen wolgenährten Heerden machen.

Wenden wir uns zur andren Seite. Das Gute bloß wissen, es vielleicht sehr scharf und fein vom Bösen unterscheiden, aber ohne Wollen und ohne Tat, ergibt im besten Falle gute ethische Kritiker, ethische Genüsslinge, aber keine sittlichen Personen. Man ergötzt sich an der Anschauung der sittlichen Ideen, sowol in deren abstracter Auffassung, als auch in ihrer Wirklichkeit, die sie im Leben und in den großen Formen und Gestalten der Geschichte gewonnen haben; man ist höchst gebildet, schwelgt im Unendlichen der Wissenschaft und in den Idealen der Kunst — man ist ein geistiger Sybarit. — Von solcher ethischen Genusssucht bietet uns aber die Geschichte auch noch ganz andre Erscheinungen, ernstere, bemitleidenswerte Gestalten; ich meine jene Säulen-Heiligen, jene Einsiedler, welche die Welt fliehen, jene Büßer in dem Walde oder in der Wüste oder hinter Kloster-Mauern. Sie genießen vermeintliche Heiligkeit in der Wollust des ethischen Selbstmordes.

Zur Verurteilung all solches verkehrten Treibens bietet uns die Idee der Vollkommenheit den ungezwungenen Maßstab. Alle jene Menschen sind dem Guten abgestorben.

111. Hier wird es wichtig, an den Unterschied zwischen Kraft und Macht zu erinnern. Der Regent, jeder Beamte, mag ein körperlich schwacher Mensch sein, wenig Kraft haben;

aber er hat größere oder geringere Macht, indem ihm Viele ihre Kraft zur Verfügung stellen. Die Kraft arbeitet, die Macht herscht; jene wirkt mechanisch, diese ethisch. Die Ideen haben keine Kraft und sind keine Kräfte; sie können aber und sollen Macht haben, indem sich ihnen der Wille mit allen Kräften des Geistes und des Leibes zur Verfügung stellt, wogegen alles Begehren, aller Trieb, alle Leidenschaft als Kraft wirkt und die Glieder des Leibes unmittelbar in Bewegung setzt. Wenn die Ideen Gegenstand des Begehrens werden, so gewinnen sie die Kraft des letztren, erlangen Macht und werden Herscher. Für die Idee der Vollkommenheit kommt es auf den Grad der Macht an, welche die ethische Einsicht über den Willen hat.

Die Macht der Sittlichkeit unterscheidet sich scharf von der Kraft der Unsittlichkeit, und beide zeigen ein einander entgegengesetztes Wesen. Alle Gelüste und Begierden erregen zu ihrer Befriedigung, zur Erreichung eines egoistischen Zweckes, einer pathologischen Lust, die dazu nötigen Bewegungen des Leibes ganz unmittelbar; sie sind Kräfte und wirken als mechanische Kräfte und werden als solche an dem Widerstande, den sie überwinden, an dem Quantum von Bewegung und materieller Leistung, an der Größe der durch sie verursachten Veränderung in der Wirklichkeit gemessen. Die Weite ihres vorgesteckten Ziels, und dazu andrerseits die Nähe oder Ferne, bis zu welcher sie es erreichen, bilden ihren objectiven Maßstab. Die Macht der ethischen Einsicht in der Persönlichkeit dagegen ermisst sich an der Widerstands- oder Kraftlosigkeit des unsittlichen Begehrens, folglich an der Geringfügigkeit der Anstrengung, mit der sich die Idee durchsetzt, d. h. den Willen und alle mechanischen Kräfte des Menschen in der von ihr vorgezeichneten Richtung in Bewegung bringt. So sind im Staate Ruhe und Ordnung um so sicherer, von um so größerer Macht, je geringer der Aufwand an Kraft, sie zu bewachen. Offenbar steht derjenige sittlich höher, welcher z. B. in der Lage, sich unbemerkt etwas Unerlaubtes gestatten zu können, nicht einmal in die Versuchung und auf den Gedanken gerät, dies zu tun, als derjenige, welcher erst eine Versuchung zu bekämpfen hat; und der kürzere Kampf

beweist die größere Macht der sittlichen Einsicht. Dagegen beweist allerdings der Kampf gegen eine Versuchung höhere sittliche Vollkommenheit, als die glückliche Sicherheit, welcher in Folge einer günstigen äußren Lage die Versuchung niemals nahe tritt. Nur mag man immer bedenken, dass wir doch nicht leicht wissen können, welchen und wie großen Versuchungen jemand unterworfen ist, da nicht leicht jemand so gestellt und genaturt sein dürfte, dass ihm niemals eine Versuchung begegnete.

Diese Macht der ethischen Einsicht über die bewegenden Kräfte des Körpers bildet den sittlichen Charakter, den wir schon oben (§ 71. 106) erwähnten. Er liegt aber nicht bloß in der Festigkeit der Forderung und in der Bestimmtheit der Ausführung des rechtlich Notwendigen, sondern auch in der Ununterbrochenheit des freiwillig aus der Person quellenden Wolwollens und in der Sicherheit, mit welcher auf die erquickende Gabe dieses Quells gerechnet werden kann. Das ist ethischer Charakter, dass nicht aufwallende Sympathie und lodernder Affect, kurz Pathos, den Menschen zum Handlen bestimmt, sondern die sich gleichbleibende Macht der sittlichen Einsicht.

112. Die Vollkommenheit der sittlichen Persönlichkeit, des Charakters, wird also an dem Grade ihrer Liebe zum Guten gemessen; denn diese Liebe verleiht ihr die Macht über die Kräfte im Geiste und im Körper des Menschen. Diese Liebe schließt unmittelbar die Tugenden der Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit in sich, indem sie bemüht ist, die Gebote der sittlichen Einsicht unverfälscht zu erfassen und ohne Mangel und genau entsprechend in der Tat auszuführen. Dies sind Tugenden der Selbsterkenntnis und Selbstprüfung der Persönlichkeit, dass sie von den Ideen sich nichts verschweigt und zu ihren Taten nichts hinzudichtet, sondern streng prüft, ob die volle Idealität ohne andren Trieb als die Liebe zu derselben und der Entschluss und die Tat sich so völlig decken, dass die Tat nur die Idee und die volle Idee darstellt.

Diese Liebe zum Sittlichen bezeigt sich nicht bloß in dem unbedingten Gehorsam, den der Wille ausschließlich der ethischen Einsicht mit Freuden entgegenbringt, also rein inten-

siv, sondern auch extensiv in der Menge des Sittlichen, welches die Person hervorbringt. Die Idee der Vollkommenheit enthält die Weisung, dass jeder Mensch als ethische Persönlichkeit sich nicht nur überhaupt, das heißt dann und wann, durch sittliche Taten bewähren müsse, sondern dass er mit aller Kraft so viel er kann sittlich arbeiten, dadurch seine Kräfte stärken und vermehren, also immer mehr leisten müsse. Wie sich der Liebende der heiß Geliebten gegenüber nie genug tun kann: gerade so dürfte auch dem zu Mute sein, der in voller Liebe zur Sittlichkeit glüht. Er wartet nicht, dass sich ihm die Gelegenheit biete, sondern er sucht sie auf; er fragt nicht, ob eine gute Tat, die zu vollziehen ist, gerade nur ihm oder ihm mehr als jedem andren obliege, sondern er freut sich, sie üben zu können.

Zur Ausdehnung der sittlichen Bestrebungen gehört aber als wesentliches Moment auch dies, dass man durch die eigne Darstellung der Sittlichkeit in löblichen Taten den Andren ein anregendes, ermutigendes Beispiel gibt, und dass man auch (ohne aufdringlich zu werden) Lehre und Rat erteilt, kurz dass man Andre zur Sittlichkeit anregt.

In der Intensität der Liebe zum Sittlichen liegt die volle Macht und die alleinige, ausschließliche Herschaft der ethischen Einsicht über das Wollen und der freudige Gehorsam des letztern und aller dem Willen dienenden Kräfte des Menschen: sie ist die reine sittliche Gesinnung. In der Extension liegt die Ausdehnung des Betätigungskreises, aber auch die Entwicklung der Kräfte im Dienste des Guten, ihre Stärkung und Vermehrung. Es liegt noch eine dritte Seite vor: die Läuterung, die Erhöhung der Einsicht. Die Ideen sind ja nicht fertig dem Menschen gegeben, sie liegen nicht von Anfang ruhend im Geiste, so wenig wie die allgemeinen Anschauungen von Raum und Zeit. Sie wollen entwickelt werden und ihre Entwicklung ist nur durch Denken und Handlen, nur in fruchtbarem sittlichen Leben möglich. Dass der Inhalt der sittlichen Ideen immer vollständiger und reiner gedacht, ihre Weisungen immer tiefer verstanden, ihre Forderungen immer höher erfasst werden: darauf beruht zu allermeist und am tiefsten, am eigentlichsten, die Ge-

schichte der Menschheit. Sie zeigt uns das Sich-Besinnen des Menschengeschlechts auf die Ideen. So ist die Rechtsgeschichte weiter nichts, als die fortschreitende Besinnung auf den Inhalt des Rechts. Dieser wird durch das praktische und theoretische Leben immer klarer entwickelt, seine Forderungen werden immer sicherer, immer mehr, verwirklicht und erkannt. Verkehr und Jurisprudenz vollziehen diese sittliche Arbeit. Gedanke und Tat schaffen auch immer neue und immer höhere Formen des Wolwollens; und wenn diese Idee manche Aufgabe, die ihr in früherer Zeit gestellt war, dem Verkehr und dem Recht überlassen muss, weil diese der Sittlichkeit besser dienen, wie z. B. die alte Gastfreundschaft auf die Gastwirte übergegangen ist: so hat sie dafür durch die Entwicklung des Vereins-Wesens ganz neue und höhere Formen der Betätigung gefunden. Die Kranken-Pflege galt im älteren Judentum und Christentum als eine der höchsten Aufgaben des Wolwollens; aber sie ward nur privatim und gelegentlich geübt; jetzt werden Krankenhäuser gebaut, in denen die Pflege der Kranken von Gemeinden und Vereinen in viel ausgedehnterer Weise geübt werden kann; und Männer und Frauen erlernen diese Kunst, um ihr das ganze Leben zu widmen. Ebenso verhält es sich mit der Armen-Pflege, zu der das ganze Pensions-Wesen, Wittwen-Versorgung, Lebens-Versicherung u.s.w. gehört. Die ehemals als Gott-Gezeichnete, als Gott-Gehasste verabscheut waren, werden jetzt in großartigen Anstalten versorgt. Das persönliche Almosen, das für den Empfänger häufigst so drückend ist, dürfte wahrscheinlich bald völlig dahinschwinden, und der Bedürftige nur von Vereinen unterstützt werden, und zwar in viel nachdrücklicherer, erfolgreicherer Weise. Die wolwollende Persönlichkeit hat darum nicht zu fürchten, dass ihr aller Boden zur Betätigung entzogen werde; denn sie wird sich nicht nur als Organ wolwollender Vereine, und noch dazu mit der größern hinter ihr stehenden Kraft des Vereins, betätigen können, sondern es wird ihr auch dadurch erst die reinste Gelegenheit geboten werden, sich in ihrer eigensten, unersetzlichen Natur zu offenbaren, nämlich da, wo nur Person auf Person innerlichst wirken kann. Und auch das Vereinsleben selbst

wird, nach der Idee der Vollkommenheit, nicht bloß zu immer mannichfaltigerer und immer tüchtigerer Tätigkeit führen, sondern es wird auch die vereinigte Kraft zu immer höhern Diensten leiten.

113. Steigende Intensität, Extensität der Sittlichkeit und innere Bereicherung der Ideen sind es nicht allein, was nach der Idee der Vollkommenheit gefordert wird; es fehlt noch ein wesentlicher Punkt. Die Kraft, nach dieser Idee beurteilt, wird nicht nach ihrer mechanischen Größe gemessen, als wäre sie um so vollkommner, je größer ihre Leistung. Aber auch die Sicherheit ihrer Wirkung und die Feinheit ihres Werkes erschöpft noch nicht das sittliche Wesen der Tätigkeit; sondern da es uns um eine Gesammtheit des sittlichen Lebens menschlicher Gesellschaft zu tun ist, so kommt es auch hier vorzugsweise auf Harmonie an. Die ethische Einsicht fordert nicht das Starke, sondern dasjenige Maß jeder Kraft und Betätigung und eine solche Zusammenfassung abgestufter Kräfte, als zur Erreichung ihres Zweckes im einzelnen und im ganzen sachgemäß geboten ist. Die Macht der ethischen Einsicht fordert nicht nur Kräfte auf, sondern mäßigt, fügt und regelt sie; sie überwacht und leitet auch den Verstand, welcher die Zwecke feststellt und die Mittel der Ausführung wählt. So schafft sie, nach der Idee der Vollkommenheit, die Tugenden des Fleißes, der Ordnung, der Sorgfalt und Sauberkeit, des praktischen Verständnisses und der Geschicklichkeit, der Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit, der Sparsamkeit u. s. w., und dabei kommt es überall darauf an, die beschränkende Einseitigkeit eben so sehr als die zersplitternde Vielgeschäftigkeit zu meiden. In der Harmonie ist ein Mittelpunkt geschaffen, welcher einen Herd von Kräften bildet, die nach beliebigen Punkten ausströmen, aber mit sorgfältiger Bemessung des Wertes, den jedes Ziel für das gesammte geistige Leben haben kann, und mit Anpassung des Maßes der Kraft an den Wert und auch an die größere oder geringere Entfernung des Ziels. Das Kleine will getan sein, und man darf es nicht unterschätzen, aber ihm auch nicht mehr Gewicht beimessen und nicht mehr Kraft zuwenden, als es verdient.

So sichert die Idee der Vollkommenheit die Wirksamkeit,



den Bestand und die Fortentwicklung aller ethischen Ideen, indem sie auch die Harmonie der Ideen und ihrer Darstellungsformen unter einander festhält, jeder das angemessene Zusammenwirken mit allen zum Ganzen sichert.

Wir müssen die Harmonie, von der hier die Rede ist, doppelt fassen, als die Harmonie der Persönlichkeit und als die der Gesellschaft.

Die erstere betreffend, so liegt ihr sittliches Centrum, ihr harmonischer Kräfte-Herd, nicht in allen Personen an demselben Orte. Der sittliche Schwerpunkt mag für den Einen hier, für den Andren dort liegen. So wird sich Jeder nach seiner Individualität, nach der Art und dem Maße seiner Kraft und Begabung, selbst nach der Zufälligkeit seiner Geburt, einen ihm angemessenen Punkt auswählen, wo er sich concentrirt, und von dem aus er in das allgemeine sittliche Getriebe eingreift: er wird sich Stand und Wirksamkeit suchen. Jeder Punkt liegt im Ganzen, und von jedem gehen Verbindungsfäden nach jedem. Legalität freilich zeigt sich ohne Individualität; ohne Eigentümlichkeit tut jeder das wozu er rechtlich verbunden ist. Wolwollen hingegen und der gesammte Verkehr zeigen allemal, wie auch wissenschaftliche und künstlerische Leistung, Eigentümlichkeit. Nicht bloß Charakter überhaupt wird von der Idee der Vollkommenheit gefordert, sondern ein eigentümlicher Charakter. „Das sieht ihm ähnlich“ muss man von der Tat jedes Menschen sagen können.

Um aber die ethische Gesammt-Harmonie des geistigen Lebens der menschlichen Gesellschaft zu erhalten, darf keine andre Macht und Richtung des Geistes (auch Religion und Politik nicht, wie gut auch beide es meinen mögen) sich herausnehmen, das Leben gegen die unnachlässlichen Forderungen der ethischen Idee der Vollkommenheit regeln zu wollen. Wandelnde Leichen und schlafende Bürger mögen Manchem sehr erwünscht scheinen; aber selbst wenn seine Zwecke wünschenswert wären, nimmer könnte die Ethik unter Menschen Pferde-Frömmigkeit und Hunde-Treue dulden; denn sie stören und hemmen den Gesammtzweck, den allseitigen Fortschritt. Ich brauche nicht mit dem Juristen und Politiker darüber zu streiten, ob Staat und

Recht ihrer Natur nach ethisch sind; ich brauche nicht, mit dem Theologen darüber zu streiten, ob das Dogma ethisch ist: der erstere aber hat zu allen Zeiten zugestanden, dass kein Recht und kein Gesetz „gegen die gute Sitte“ verstoßen dürfe; und dem letztern muss ich vorhalten, dass, wenn das Dogma ethisch ist, es nicht umstoßen darf, was die Sittlichkeit aufbaut.

„Gott allein ist Herr im Himmel und auf Erden“, das heißt: das Gute, das Sittliche ist die einzige Macht, welche das Leben der Völker zu regeln hat, aber keine Rücksicht auf Wolsein, und auch keine Rücksicht auf Paradies und Hölle*). Solche Rücksichten sind die Klauen des Teufels.

114. Inwiefern ist denn nun in der Idee der Vollkommenheit ein Verhältnis gesetzt, bei dessen Auffassung in einer einheitlichen Anschauung zwei besondre Glieder gegeben sind? Hier handelt es sich nicht um das Verhältnis zwischen Einsicht und Willen: denn dieses liegt der ethischen Persönlichkeit zu Grunde. Um das Maß der Macht der Liebe zum Guten überhaupt ist es uns hier zu tun, also um den Grad der Sittlichkeit einer Person. Wollten wir das Streben einer Person mit dem von ihr Erreichten, das gewollte Ziel mit der ausgeführten Tat vergleichen, so ergäbe dies ein mechanisches Verhältnis. Die Vergleichung gar eines Menschen mit einem andren in Bezug auf die Höhe der Sittlichkeit beider, oder einer Person mit dem Durchschnittsmaße einer Gemeinschaft, bliebe allemal eine willkürliche psychologische Tat. Das alles kann keine objective Idee ergeben. Eine solche aber liegt in der Erscheinung einer Steigerung oder eines Niedergangs, einer Erhöhung oder eines Sinkens, einer Zu- oder Abnahme der Sittlichkeit. In dem Fortschritt oder dem Rückgang ist ein Verhältnis gegeben, wie es hier gefordert werden muss: in ihm sind enthalten die Anschauung eines früheren Standes des ethischen Gradmessers und eines gegenwärtigen; und beide Bilder, deren keines hier für sich Interesse hat, werden zu der einheitlichen Tatsache zusammengeschaut, zu dem Bilde des Wachsens oder dessen Gegenteils. Dass die Vervollkommnung

*) Vgl. Psalm 73,25.



der Sinn unsrer Idee ist, hat ja auch wol unsre ganze Darlegung bewiesen. Wir haben dabei nicht die geringste Versuchung gefühlt, der Person oder der Menschheit einen Endzweck zu stecken, dem sie sich annähern sollten, und aus dem die Forderungen der Sittlichkeit erst abgeleitet werden müssten. Mit solchem Endzweck wird allemal der Boden der Tatsachen völlig verlassen, und die subjective Willkür maßt sich an, die Pläne der Vorsehung zu kennen. Wir haben im ganzen Verlauf unsrer Darlegung a priori nur Tatsachen betrachtet, aber aus Tatsachen apriorische Ideen gewonnen. Dabei ließ sich jeder Schritt nach Seiten der Erfahrung wie der Reflexion prüfen. Wir leugnen nicht, dass die Sittlichkeit erst in der Geschichte des Menschen geworden ist; und so soll sie in derselben wachsen.

115. Wachsen soll die ethische Einsicht in Bezug auf die Höhe der Ideen und die Reinheit der Gesinnung; wachsen soll ihre Herschaft über den Willen; wachsen sollen auch die Mittel, deren die Einsicht zum Wachstum ihrer selbst und ihrer Herschaft und auch zur Ausführung ihrer Gebote durch den Willen notwendig bedarf: die Darstellungs-Mittel der Sittlichkeit. Der vervollkommnete Mechanismus, selbst erst Erzeugnis einer gesteigerten Geschicklichkeit der Hand und erhöhten Fähigkeit des Geistes, bietet seinerseits die Mittel zu neuer Steigerung der erzeugenden Kräfte. Dies gilt auf allen Gebieten der Tätigkeit. So fördern sich einander Technik und Werkzeug, Rechnung und Rechen-Methode, das ideale und das handwerksmäßige Element in der Kunst. Wie viel hing in der Geschichte der Malerei von der Fertigkeit in der Behandlung der Farbe ab? Wie viel in der der Musik von der Ausbildung der Instrumente und der wachsenden Beherschung derselben? im Drama von den materiellen Erfordernissen der Darstellung? in der Baukunst vom Bau-Material? Wie abhängig ist die Dichtung vom Geschmack des Publikums, und dieser, wie der Geschmack des Dichters selbst, von der politischen Verfassung? von historischen Ereignissen? von dem Zustande der Philologie und Geschichte? — Darstellungs-Mittel der Sittlichkeit ist also alles was wir unter Cultur und Civilisation zusammenfassen, und darum sind

sie selbst sittlich, und ist ihre Entwicklung eine sittliche Tat der Menschheit. Sie sind Erzeugnisse sittlichen Strebens zur Erzeugung immer höherer sittlicher Betätigung.

Dies wird durch die Idee der Vollkommenheit ausgedrückt, und durch sie erst verlieren die andren Ideen den Schein des stillen Privat-Lebens, der bürgerlichen Familien-Tugend, kurz der schönen Seele und der Philisterei. So erweisen sie sich als die menschliche Welt umspannend, Wissenschaft und Kunst und Civilisation mit ihrer Industrie und ihrem Verkehr befassend. Es wird hier also der völlig falschen Vorstellung entgegen getreten, als wäre die Lösung eines rein theoretischen Problems der Mathematik, woran sich jemand abmüht, ein ethisch indifferentes Vergnügen, als stünden überhaupt die Männer der reinen Wissenschaft nur durch ihre materiellen Bedürfnisse, durch Bäcker- und Fleischer-, Kleider- und Schuster-Rechnungen im ethischen Leben; nein, sie wirken sittlich, indem sie das Reich des intelligiblen Geistes fördern. Es mag sein, dass mancher Gelehrte mit mehr oder weniger bedeutendem Verdienst um die Wissenschaft, und mancher Künstler und Dichter, dem wir schöne Kunstwerke verdanken, ein eitler Geck und schäbiger Gesell ist — das mag so sein; aber es soll nicht so sein, es soll anders, sittlich sein. Die Cultur an sich ist allemal sittlich. Alle Einrichtungen, welche die sittliche Tätigkeit fördern, sind eben auch selbst sittlich, sowol aus sittlichem Geiste hervorgegangen als auch versittlichend. Die höchste Tat, ja die eigentlich einzige Tat des Wolwollens und des Rechts ist die: den Andren in seiner Sittlichkeit fördern. So ist die Sprache, die Schrift, die Post, Telegraphie und Eisenbahn eine sittliche Institution, gleichgültig, wie viel gelogen wird, und wie viel Diebe die Eisenbahn benutzen*). Wie sollen aber diese Einrichtungen, diese zum Teil ganz materiellen Werke, beschafft werden ohne Wissenschaft? Wie ist erdenkbar, dass Gerechtigkeit gehandhabt werde ohne Rechtswissenschaft? Wie soll Wolwollen, das allgemeine Beste, gedeihen, ohne national-ökonomische Einsicht?

*) Ueber das Verhältnis des Einzelnen zu den Institutionen kann erst der vierte Teil ausführlich reden. Der folgende § gibt dazu den Grundgedanken.



ohne Physik und Mathematik? ohne medicinische Wissenschaft? — gleichviel ob auch der Advocat ein Ränkeschmied und Rechtsverdreher sein kann, der Chemiker Gifte mischt. — Ganz abgesehen aber von ihrer nützlichen Verwendung ist Wissenschaft und Kunst so unmittelbar auf die Mehrung und feinere Ausgestaltung des intelligiblen Reiches gerichtet; sie erfordert, um objectiv zu sein, so entschieden die Abwerfung aller individuellen beschränkten Zufälligkeit, alles kleinlichen Selbstgenusses; sie verlangt soviel Selbstverleugnung, Aufopferung aller Liebhabereien und Vorurteile, Uebung der Unparteilichkeit und Wahrhaftigkeit, d. h. jener Tugend, durch keinen Schein zu täuschen, nichts für mehr gelten zu lassen, als es gelten muss, und nichts als weniger wert hinzustellen, als wofür es erkannt ist. Ja, kann es höheres, notwendigeres geben als die Entwicklung der ethischen Einsicht? und ist dies möglich ohne Wissenschaft? Böser Wille hat gewiss viel verbrochen; sein größtes Verbrechen war, die ethische Einsicht so oft gefälscht zu haben. Umgekehrt ist der beste, reinste Wille nötig, die vollste Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit, um die gefälschte Einsicht zu bessern, oder auch die naturgemäß niedere Einsicht zu heben, und den guten aber irrenden Willen auf die rechte Bahn zu lenken, dem Aberglauben mit allen seinen Greueln entgegen zu treten. Was befreit uns von jeder Art Furcht und lehrt uns die Gebote der Sittlichkeit, unsere Pflichten, nicht nur üben, sondern auch **lieben**? Was bricht jenen blinden Gehorsam und gibt uns unsere Selbstbestimmung (Heautonomie)? Was bekämpft die Vorurteile, die nur eine andere Form des Aberglaubens sind? Das alles leistet nur die Wissenschaft. Sie ist ein Product der Sittlichkeit, und fördert darum auch die Sittlichkeit. Die Idee der Humanität ist ein Erzeugnis der Wissenschaft; und so macht das Wissen human, und die Humanität wiederum fördert die Wissenschaft.

116. Wir kommen hiermit zur letzten, schon öfter angedeuteten Definition der Sittlichkeit. Es gibt über der Natur ein Reich des Intelligibeln. Alle Gebilde, Einrichtungen, des Wolwollens und des Rechts, alle Erkenntnisse der Wissenschaft, alle Anschauungen der Kunst, alle Formen menschlichen Fleißes,

alle Erfindungen zur Hebung menschlichen Daseins, welche das Menschengeschlecht im Laufe seines Lebens erzeugt hat, und erzeugen wird, bilden dieses Reich, dessen Element der selbstbewusste freie Geist ist. Es ist das Erzeugnis des gesammten Menschengeschlechts, das weit, weit, endlos weit über den Einzelnen hinausgeht. Nur in ihm und nur durch die dort gegebenen Nahrungsstoffe können wir überhaupt ein geistiges Leben führen, besonders aber nur durch Versetzung in dieses Reich sittlich leben, wie es selbst ganz und gar ein Erzeugnis der sittlichen Tätigkeit des Menschengeschlechts, oder die objectivirte sittliche Tätigkeit selbst ist. Dieses intelligibele Reich ist so objectiv, so real, wie nichts andres: es ist die objective Sittlichkeit, des Menschen höchster Gedanke, und seine eigene Tat; es ist sein Absolutes, sowol für ihn das Höchste an Wert, als auch durch ihn erzeugt. In diesem Reiche leben und weben, in ihm genießen und schaffen, es fördern und mehren ist der letzte Sinn der Sittlichkeit.

In dieses Reich wird der Mensch nicht vom Schicksal hineingestellt, wie in die Natur; sondern, wie das ganze Geschlecht diese objective Sittlichkeit erzeugt hat, so soll der Einzel-Geist sich hineinsetzen durch seine sittliche Tätigkeit.

Von diesem höchsten Gesichtspunkt aus findet nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Handarbeit eine ganz neue Würdigung. Sie macht nicht nur das Subject sittlich, sondern arbeitet an der Vervollkommnung des objectiven sittlichen Reiches als einer für sich bestehenden, auch die Natur in sich aufnehmenden geistigen Ordnung. Das gezähmte Haustier steht höher als dessen wildes Geschwister; die veredelten Früchte, Getreide und Obst, nehmen eine höhere Stufe der Schöpfung ein, als die wilden Urpflanzen derselben Art. Die Natur selbst zeigt, dass der mit Pflanzen bedeckte, viele beseelte Wesen nährende Boden eine spätere und edlere Entwicklung darstellt, als der kahle Fels und die Wüste; dass der Wald edler ist, als Gras-Ebene und Sümpfe. Der Mensch nun vervollkommnet die Natur, indem er die Erde anbaut, Sümpfe trocknet, wüstes, mit niedrigem Gewächs versehenes Land zum Garten und Frucht-

feld umwandelt, und macht sich dadurch zum Genossen des Schöpfers*). Das lehrt nicht bloß die philosophische Ethik, sondern auch der Psalmist (Ps. 8). Die Ethik schließt erst mit diesem Hinweis einer Geist und Natur zusammenfassenden, die Natur vergeistigenden objectiven sittlichen Weltordnung, in welcher Ideen, d. h. intelligibele Gesetze herschen. Darum freut uns der Anblick eines gepflügten Feldes, der Anblick einer Fabrik, wo die natürlichen Körper-Massen in geistige Formen umgearbeitet werden; darum erfreut jedes Haus, weil es die Erde zur Wohnstätte des Geistes umwandelt.

Es gibt also einen doppelten Bestand der Sittlichkeit: als subjective Sittlichkeit und als objective sittliche Weltordnung; so und so lebt sie in jedem Einzel-Geiste, und ist zwar insofern vom Einzelnen abhängig, als sie auf der Wirksamkeit aller Einzelnen beruht, jedoch insofern unabhängig, als sie nicht dieses oder jenes Einzelnen bedarf. Sondern sie greift über den Einzel-Geist über, beherscht, erzieht, schafft ihn zum sittlichen Wesen; denn sie ist nicht bloß die Summe der Sittlichkeit Aller, sondern die wirkliche Einheit, das einheitliche Product aller menschlichen Generationen, des Menschengeschlechts. Sie ist freilich nur ein Complex oder System von Ideen; denn auch die Dinge, welche aus der Natur in diese geistige Welt eintreten, gehen in letztere nicht als Natur-Dinge ein (als solche verbleiben sie ewig der Natur, als Boden, Metall, Steine, Holz u. s. w.), sondern als Ideen, (Werkzeuge, Gebäude u. s. w.); aber diese Ideen hängen nicht mehr von Diesem oder Jenem ab, sondern sie im Gegenteil sind eine Macht über Jeden, welche in Jedem wirkt, durch Jeden sich betätigen, wo möglich bereichern soll: es sind objective, realisirte und sich im Einzelnen realisirende Ideen.

*) Um so schrecklicher, wenn der Mensch in Bosheit oder Leichtsinn die Erde verwüstet! und um so trauriger, wenn er sie in Unwissenheit kahl macht.

Zweiter Teil.

Die Darstellung der Ideen oder die Formen des sittlichen Lebens.

Vorbemerkung.

117. Die letzte Idee, die der Vollkommenheit, hat uns gezeigt, dass die Ideen die Baumeister einer sittlichen Welt sind, während sie uns vorher nur als Zollstab und Lotblei sittlicher Maurerei erschienen. Sehen wir uns jetzt den Grundriss des intelligiblen Gebäudes an. Es handelt sich um die Formen der objectivirten, der bestehenden Sittlichkeit, um diejenigen Schöpfungen der sittlichen Ideen, durch welche diese selbst erst Wirklichkeit gewonnen, sich bis heute fortgepflanzt und entwickelt haben. Man mag dieses Gebäude recht wol einen organischen Bau nennen, weil die Teile nicht gleichgültig neben einander ruhen, sondern einander erhalten, beleben, fördern. Wir werden also im folgenden das Haus und die Familie, die Gliederung der Gesellschaft und den Staat, Wissenschaft, Kunst und Religion betrachten und die in all dem wirkende Sittlichkeit herausheben.

Man darf nicht erwarten, dass jede ethische Idee ihre Institution geschaffen haben werde; vielmehr zeigen sich in jeder Einrichtung sämmtliche Ideen wirksam. Ja, wir brauchen uns auch gar nicht gegen die Erkenntnis abzuschließen, dass alle Lebensformen zuerst aus Naturtrieben und dem allgegenwärtigen Selbsterhaltungstriebe zur Erreichung materieller bestimmter Zwecke

geschaffen sind. Diese rein mechanisch-historische Betrachtung des Lebens ist durchaus berechtigt; aber nicht minder ist es unsre ethische. Wie aller Geist im Körper lebt, so auch die Sittlichkeit; sie hat sich in die menschliche Natur hineingebaut. Aber damit erst ist das höchste Tier zum Menschen geworden, zu etwas völlig andrem als ein Tier.

In diesem Teil der Ethik wird das erscheinen, was man als Güter, als Pflichten und Rechte und als Tugenden, selbst als Lust ansehen kann: denn der Bau der Sittlichkeit ist unser höchstes, allumfassendes Gut; wir haben die Pflicht, dieses Gut zu bearbeiten, zu mehren; und indem wir unserer Pflicht genügen, entwickeln wir die Tugend der Person; und in diesen Gütern, Pflicht-Uebungen und Tugenden haben wir den sittlichen Genuss unsres intelligiblen Selbst, leben wir im Reiche der Intelligibilien, im Reiche der Humanität.

Mag man also immerhin von Gut und Lust reden. Die Ethik misgönnt dem Menschen wahrlich selbst die sinnliche Freude nicht. Denn alle Lust ist Genuss der erhöhten Lebenskraft, deren ja der sittliche Geist nicht entbehren kann. Liebe ist Vervollkommnung des Lebens, und jede Liebe hat ihre Lust: wie sollte nun jene einzigartige, mächtigste Liebe zum Guten ohne Lust sein? Lust hat man nicht an trägem Besitz; Lust ist Kraft-Gefühl, und im Geiste gibt es keinen andren Besitz als den betätigten, als Tätigkeit. Haus, Staat u. s. w. sind darum Güter, weil und insofern sie Werkstätten, Erzeugungsstätten der Sittlichkeit sind. Es sind Verwirklichungen der Sittlichkeit sowol im passiven Sinne, insofern an ihnen Sittliches gewirkt worden ist; als auch in activem Sinne, insofern sie Sittlichkeit ermöglichen und erwirken. Sie sind Mittel und Zweck der Sittlichkeit zugleich. Darum nennen wir sie Einrichtungen der Sittlichkeit, und ich bezeichne sie lieber mit diesem Ausdrucke als mit dem Worte Gut. Sie sind objective Sittlichkeit, d. h. sittliche und das Subject versittlichende Erzeugnisse der subjectiven (der im Subject lebenden) Sittlichkeit; sie sind einerseits entstanden durch sittliche Handlung, und andrerseits ermöglichen sie sittliches Leben.

I.
Die Familie und das Haus.

118. Die sittliche Zelle, das kleinste Gebilde des sittlichen Organismus, ist das Haus. Der Einzelne kann nicht zum Anfang der Betrachtung gemacht werden: denn in seiner Vereinzelung, als Individuum, ist er überhaupt nicht Gegenstand der Ethik; Pflichten gegen sich selbst gibt es nicht. Nach seinem Zusammenleben aber mit der sittlichen Gemeinschaft genommen, können wir erst im vierten Teil von ihm reden.

Die Familie hat ihre Grundlage vollständig in Natur-Verhältnissen, in Fleisch und Blut des Menschen, und darum war sie ursprünglich der Träger des ganzen sittlichen Baues, und bleibt für immer das Herz und der Pulsschlag des sittlichen Organismus. Sie ist der Herd des Wolwollens, das von demselben weiterschreitend immer mehr an Intensität abnimmt.

Wir haben mit der Ehe zu beginnen. Diese ist für die Betrachtung der Geschlechts-Verschiedenheit der wichtigste Punkt. Allerdings aber ist damit die gesammte Stellung der beiden Geschlechter zu einander im Leben der Gesellschaft nicht erschöpft. Ueber die Bedeutung nun, welche jedem Geschlecht für das Ganze des menschlichen Wesens eigentümlich zukommt, soll später die Rede sein.

a) Die Ehe.

119. Die Ehe wird nur verständlich durch die Erkenntnis, dass der Mensch kein bloßes Individuum ist. Ein solches nämlich hat nur den Wert, Verwirklichung der Art zu sein und den Bestand und die Fortdauer derselben zu sichern. So ist eine Pflanze und ein Tier, als belebtes oder seelisches Wesen, nur ein Individuum, ein Exemplar, d. h. ein Beispiel der Art. Der Mensch, als Tier betrachtet, hat keine andre Bedeutung; als geistiges Wesen aber hat er auch in sich selbst Wert. Das Individuum im Geister-Reiche ist eine Person. Weil nun die Persönlichkeit nur in Individuen lebt, so kann allerdings die Ehe

nicht ohne Begattung gedacht werden; aber sie ist doch wesentlich etwas andres als diese, weil sie etwas durchaus Geistiges ist. Man kann nicht sowol sagen, der Begriff der Ehe sei umfassender; sondern das wahre Verhältnis ist dies, dass die körperliche Fortpflanzung des Menschengeschlechts dadurch in das Reich der Sittlichkeit gehoben wird, dass sie in den Umfang des ehelichen Lebens versetzt wird, welches an sich ein rein geistiges ist, mag es sich auch historisch aus ganz rohen Verhältnissen entwickelt haben. Und wenn nun auch keine Ehe ohne Absicht und Hoffnung auf Kinder-Erzeugung geschlossen wird, so ist doch die Definition der Ehe, welche dieses Moment als wesentlichstes oder gar einziges hervorhebt, ein Rest jener Roheit und tatsächlich falsch, weil sonst jede kinderlose Ehe als nichtig angesehen werden müsste.

„Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei", d. h. es ist unmöglich, dass der Mensch gut, dass er ein wahrer, voller Mensch sei, wenn er allein, in Einsamkeit lebt. Nur in menschlicher Gesellschaft wird er Mensch; die kleinste Gesellschaft aber ist die Ehe; als Gatte und Gattin werden (systematisch gesprochen) zuerst zwei Menschen gut. Sie haben einander lieb, sie sind einander gut: so wird ein jedes für sich eine gute Persönlichkeit.

Diese gegenseitige Güte oder Liebe währt, weil sie die ganze Person durchdringt, durch das ganze Leben. So innig, so völlig ist hier das Wolwollen (und zwar auf beiden Seiten), so stark und so ursprünglich, so sehr nimmt hier die eine Persönlichkeit die andre in sich auf und hält sie in sich umfasst, dass der Dank ganz schwindet, und das Wolwollen auf beiden Seiten als Recht und Pflicht zugleich erscheint. Die vier Haupt-Richtungen der Sittlichkeit: Wolwollen und Dank, Recht und Pflicht verschmelzen hier so innig in einander, dass die beiden Ideen des Wolwollens und des Rechts ihre Verschiedenheit aufgeben und die Gegenseitigkeit von Wolwollen und Dank, Recht und Pflicht sich aufhebt und schwindet. Die gegenseitige Güte des Gatten und der Gattin verschlingt hier alles: die Liebesbeweise von jeder Seite sind ihr Wolwollen und ihr Dank, sind

ihr Recht und ihre Pflicht. Ihr Anspruch ist Gewährung, ihr Gewähren ist Anspruch. Das Ganze ist eine Hingebung, wobei jeder den andren, und im andren sich selbst zurückempfängt. Die Ehe ist eine Gemeinsamkeit des Lebens: ein Leben in zwei Personen verteilt.

Und nicht so ist dies zu verstehen, als wäre die Liebe in der Ehe nur der noch unentwickelte Keim für jenes Doppelpaar von Gegensätzen, welche in der Ehe wegen deren Armut an Inhalt noch nicht herausgetreten wären. Die Geschichte beweist entschieden das Gegenteil. So wie hier die Ehe aufgefasst ist, als die heute anerkannte und bestehende sittliche Einrichtung, so war sie nicht von Anfang des Menschengeschlechts erkannt; es hat lange, unermessbar lange Zeit gekostet, bis sie diese Gestalt gefunden hat; und selbst nachdem ihr Begriff, ihr sittliches Wesen erkannt war, hat es noch lange gedauert, bis dieses auch in der Einrichtung ihren vollkommen entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Gerade erst mit dem immer lebendigeren Hervortreten der obigen Gegensätze ist das Wesen der Ehe immer klarer hervorgetreten und ist eben in der Aufhebung derselben gefunden worden. Der Mensch hat sich in der Ehe einen sittlichen Ort geschaffen, von wo aus er das sittliche Leben nach vier Seiten und in unzähligen Linien, welche jede dieser Seiten in sich schließt, entwickelt hat, und wo er das so geteilte sittliche Leben wieder in einem ungeteilten, einheitlichen Brennpunkte zusammenfasst. Es ist die Liebe zum Guten, das Streben gut zu sein, schlechthin, was den Menschen zur Ehe führt, und was er in der Ehe betätigt und entwickelt.

120. Dass solche Ehe nur monogamisch sein kann, bedarf keiner Ausführung. Nachdem wir aber dieselbe als Idee dargestellt haben, wollen wir uns auch noch des wirklichen Menschen erinnern. Die Ehe ist ihm eine Schule, in der er lernen soll, so zu leben, wie sie fordert. Zu großen Aufopferungen, zu denen die Gelegenheit uns in aufgeregter Stimmung trifft, finden wir uns leicht bereit; es sind einmalige Acte, die vielleicht noch nicht einmal aus dem Charakter fließen. Doch ich will sie nicht gering schätzen; nur darauf will ich hinweisen, dass es in

der Ehe mit einem solchen plötzlichen Aufflammen einer wolwollenden Gesinnung, mit einem affectvollen Handlen in einem besondren Falle nicht getan ist. Die eheliche Liebe ist andrer Art als jene affectvolle Leidenschaft junger Gemüter, welche vorzugsweise Liebe heißt. Wo letztere zwischen einem Jüngling und einer Jungfrau beim Eintritt in die Ehe bestanden hat, muss sie sich erst zu jener höheren Form läutern; sie muss aufhören zu flackern, und indem sie Ruhe gewinnt, doch nicht an Glut verlieren. Sehnsucht und Verlangen ist gestillt, ohne geschwunden oder auch nur geschwächt zu sein; zum gegenseitigen Genuss tritt nun aber die gemeinsame Arbeit des Lebens. Je gleichmäßiger und leichter letzteres dahin fließt, je seltener darin die Augenblicke besondrer Anstrengung vorkommen, je weniger das junge Ehepaar zu sorgen hat: um so näher ist die Gefahr, dass der Ernst der Lebens-Aufgabe dem Bewusstsein ganz entschwindet, und, weil keiner mehr dafür sorgt, dem andren zu gefallen, beide einander misfallen. Das wahrhafte Werben und Fesseln beginnt erst in der Ehe und wird nicht durch Geschenke und Tändelei vollzogen, für welche die Zeit vorüber ist, sondern durch jenes ins kleine gehende Anpassen der Personen an einander. Gewissen, Charakter, Temperament, Gewohnheiten, ja Gesichtszüge gleichen sich auf beiden Seiten einander an und aus. Erst in der Ehe lernen sich Gatte und Gattin kennen, sehen sich, wie sie wirklich sind, während sie sich vorher nur in der Phantasie gesehen hatten. Es wäre ein seltenes, vielleicht kaum zu wünschendes Glück, wenn die Wirklichkeit der Einbildung völlig gleichkäme. Jetzt heißt es, von beiden Seiten her erziehen und sich erziehen lassen, sich einander anbequemen; im Gewähren nicht ermüden, im Nehmen nicht satt werden. Aber es muss auch auf jeder Seite aus der wahren Idee des Lebens gefordert werden, nicht aus Eigensinn; es muss in der wahren Einsicht gewährt werden, nicht aus Leichtsinn. Die naturgemäß über beide verteilten Pflichten des gemeinsamen Lebens müssen auf jeder Seite unter der Ermunterung von der andren erfüllt werden; im ruhigen Flusse, in sich wiederholendem Kreislaufe der Geschäfte muss die gegenseitige Befriedigung an einander

wachsen. So bildet, so festigt sich erst in der Ehe der Charakter beider.

Kein Wunder demnach, dass sich die affectvolle, sehnsüchtige Liebe des Jünglings und der Jungfrau in der Ehe nicht immer bewährt, sich nicht immer so reinigt, um ein einheitliches doppelt sittliches Leben zu gestalten; und andrerseits wird aus der ganz andren Natur der ehelichen Liebe auch klar, wie sich diese in der Ehe bilden kann, ohne dass ihr jene Romantik vorangegangen wäre, die man oft ganz falsch als unentbehrlich voraussetzt. Es stünde traurig um das sittliche Leben, wenn jenes romantische Verhältnis für das Eingehen der Ehe notwendig wäre. Nicht nur ist es an sich genommen ohne höhere sittliche Bedeutung, sondern es ist auch nach der durchschnittlichen Natur der Menschen nur in seltenen Fällen möglich. Nur selten ist eine Individualität, körperlich und geistig, so gestaltet, dass ihr nur diese und keine andre Individualität entspricht, so dass es heißen kann: nur Du, und kein andrer, und nur Die und keine andre. Und ist eine Individualität so scharf geformt, so hängt es vom Zufall ab, ob ihr die entsprechende Individualität begegnen wird. Auf solche Ausnahmen kann sich keine sittliche Einrichtung der Gesellschaft gründen. Solch ein Zusammen-Passen kann nicht *vor* der Ehe gefordert, muss *in* der Ehe durch beiderseitiges Wollen geschaffen werden. Doch dies führt uns zu weit in das empirische Leben, in die Lebens-Klugheit. Als sittliche Lehre gebe ich zum Schlusse dieser Betrachtung nur folgende: wer in glücklicher, d. h. guter Ehe lebt, glaube immer, dass ihm das Glück günstiger gewesen sei, als er vielleicht verdient habe, und fahre fort, an sich zu bessern, um solches Glückes immer würdiger zu werden; wer aber in unglücklicher, d. h. schlechter Ehe lebt, klage nicht sein Schicksal an, sondern frage sich, wie viel Schuld er vielleicht daran haben möge; er prüfe sich und fahre fort, an sich zu bessern. Sanftmut und Nachsicht mit Entschiedenheit und Festigkeit glätten schließlich recht harte und rauhe Steine*).

*) Die Verhältnisse der gegliederten Gesellschaft sind so verwickelt und so viel mächtiger als die Kraft des Einzelnen, dass tatsächlich mancher Mann

121. Von der Ehescheidung nur wenige Worte. Sie ist die allertrübste Notwendigkeit. Wo sie notwendig ist, d. h. wo es klar ist, dass das Verhältnis der Eheleute zu einander eine solche Gestalt angenommen hat, dass der Zweck der Ehe, eine sittliche Gemeinsamkeit und gemeinsame Sittlichkeit, nicht zu erreichen ist, da muss sie aufgelöst werden, völlig aufgelöst, sodass jede Seite auch wieder frei wird, eine andre Ehe einzugehen. Wo die Aussicht auf solche Freiheit die Ehe leichtsinnig schließt und die geschlossene Ehe mutwillig löst: da muss überhaupt eine so schwache sittliche Gesinnung erkannt werden, dass mit der Scheidung und der neuen Ehe nichts verschlimmert wird. Die Ethik setzt ein solches Maß von Sittlichkeit im Durchschnitt der Gesellschaft voraus, dass in jedem Gatten und jeder Gattin der Gedanke der Scheidung als unmöglich angenommen werden muss, bis nicht die traurige Notwendigkeit zwingend vorliegt. Wo bloß der verwerfliche Leichtsinn, ein hoher Mangel an sittlicher Ehre die Scheidung veranlasst: da ist eben, ethisch betrachtet, an der Erhaltung der ersten Ehe nichts gelegen, freilich auch mit dem Eingehen der zweiten genau eben so wenig gewonnen.

b) Eltern und Kinder; Geschwister.

122. Wäre die Ehe nur der Kinder-Erzeugung wegen da, so wäre ja die kinderlose Ehe ohne Erfüllung ihrer Bestimmung geblieben. Wir haben gesehen, dass die Ehe ihren Zweck in sich selbst hat. Die Kinder aber stellen der Ehe eine weitere sittliche Aufgabe. Gatte und Gattin werden durch sie Vater und Mutter, und dies gehört zur vollen ethischen Schule des Lebens*).

und manches Weib ihr Leben ehelos verbringen. Es wird nicht überflüssig sein zu bemerken, dass das im Text Gesagte nicht die absolute Geltung haben solle, als könnten die lebenslänglichen Junggesellen und Jungfrauen nicht die volle menschliche Güte erreichen; und wenn sie nun solche unter mangelhaften Bedingungen dennoch erreichen, so verdient dies besondre Anerkennung.

*) Doch soll damit nicht behauptet sein, dass nicht auch kinderlose Eheleute (wie Unverheiratete) volle menschliche Güte betätigen könnten. Dass es ihnen aber schwer wird, das dürfte nicht zu leugnen sein.

Die Kinder stammen von den Eltern; aber inwiefern lässt sich sagen, dass sie ihnen gehören? Nur insofern, als die Eltern es sind, welche zunächst für die Erziehung der Kinder die Verantwortung tragen; insofern also als ihnen rücksichtlich derselben Pflichten obliegen, und dann allerdings als sie sich zuerst über dieselben freuen mögen, und ihnen diese wiederum für die Sorge und Sorgfalt, deren Gegenstand sie waren, dankbar sein müssen. Aber die Kinder gehören nicht den Eltern, sondern der Gesellschaft; sowie sie geboren sind, und noch bevor sie es sind, werden sie von der Gesellschaft beansprucht und werden den Eltern nur gelassen, um an ihnen ihre Pflicht gegen die Gesellschaft zu erfüllen, so lange als sie der Sorgfalt der Erziehung bedürfen. Der Gesellschaft gehört das Kind, sie hat die Pflicht der Erziehung und lässt diese natur- und sachgemäß von den Eltern ausführen, wenn diese es vermögen; sind sie dazu nicht im Stande, oder sind sie gestorben, so hat sie diese Pflicht in anderer Form zu erfüllen. Selbst wenn die Kinder, wie gewöhnlich der Fall, bei den Eltern bleiben, noch mehr wenn sich die Gesellschaft ihrer unmittelbar annimmt, beteiligt sie sich in hohem Maße an der Erziehung, sowol durch absichtliche Veranstaltung, wie durch Einrichtung von Schulen, Beschaffung von Lehrern, als unabsichtlich insofern das Kind in ihrer Mitte erwächst, ihre Sprache erlernt, ihre Sitte annimmt. So ist das Kind den Eltern oder den an ihre Stelle tretenden Pflegern, den Lehrern und der gesammten Gesellschaft für seine Erziehung zu Dank verpflichtet. Den Dank leistet es später, wenn es, selbständig geworden, in die Gesellschaft als Mitglied derselben eintritt und damit zugleich die Mittel gewinnt, auch den Eltern zu danken. Indem es diesen im Alter vielleicht den völligen Unterhalt gewährt, trägt es nicht nur eine Schuld gegen diese, sondern auch gegen die Gesellschaft ab, die sonst die Verpflichtung hätte, die mittellosen Alten zu verpflegen.

Und auch dadurch dankt der Mensch der Gesellschaft für das was er ihr schuldet, dass auch er wiederum in die Ehe tritt und, wie immer wahrscheinlich, Kinder erzeugt, die er der Gesellschaft widmet. An ihren Kindern aber, an der Sorge, die

ihnen dieselben machen, an der Sorgfalt, die sie denselben zuwenden, lernen die Eltern kennen, was sie ihren Eltern schulden. Was ihm die Eltern waren, erfährt der Mensch erst klar an dem, was er seinen Kindern ist.

Eine schönere, reinere, eine erhabnere Freude, als die, welche das Kind in seiner Entwicklung den Eltern und Erziehern bereitet, ein wertvolleres Gut als die erwachende, sich offenbarende, sich stärkende Liebe des Kindes zu den Eltern, gibt es auf Erden nicht. Dies, dass sich das erste menschlich-sittliche Gefühl des Kindes auf die Eltern richtet, dass sie es sind, an welche die ersten Ausbrüche seiner noch lallenden Sprache sich wenden, zu denen seine ersten Schritte gelenkt werden, die es zum ersten Jauchzen veranlassen: das mag den Eltern hinlänglicher Lohn für ihr Mühen um das Kind sein, das sie über kurz oder lang von sich lassen müssen in die Welt, d. h. in die Gesellschaft, welcher es angehört.

Vorzugsweise ist es die Mutter, welche die Mühen um das Kind trägt, und so ist sie es auch vorzugsweise, welche die Freude über dasselbe hat. An ihr hängt es zuerst und zumeist; das Verhältnis zwischen Mutter und Kind ist das gemütvollste. Die Beziehung des Kindes zum Vater ist ernster, rücksichtsvoller. So mächtig aber ist das eine wie das andere, dass später jedes Verhältnis eines jüngeren Mannes zu einem ältern Mann und einer älteren Frau etwas von dem Gefühl gegen Vater und Mutter in sich trägt. Daher auch überall diese ehrwürdigen Namen auch in weiterm Sinne angewendet werden, wie sich in ursprünglicheren Zuständen des Lebens besonders darin zeigt, dass der Lehrer den Schüler als Sohn adoptirte. — Also hat auch umgekehrt jedes Wolwollen eines älteren Mannes und einer älteren Frau gegen einen jüngern Mann etwas von dem Zuge der Eltern gegen ihren Sohn. Und wie von selbst zeigt sich dieses Gemüts-Verhältnis zu allen Zeiten in der Beziehung der Eltern zum Schwieger-Sohn und zur Schwieger-Tochter. Wenn es häufig nicht so ist, so ist es doch meistens so und sollte immer so sein. Der Sohn führt seine Auserwählte den Eltern als Tochter zu, und wird von deren Eltern als Sohn aufgenommen.

Das bewirkt eine Verbindung der Häuser, eine Ausdehnung des starken Wolwollens.

Ich kann diesen Punkt nicht verlassen, ohne noch folgendes zu bemerken. Man meint oft, Mutterliebe sei Instinct, auch beim Menschen. Mir aber will es recht zweifelhaft vorkommen, ob wir auch nur beim Sperling, beim Hunde und der Katze alles was die Mutter für ihr Junges tut, und wie sie es lehrt, vollständig und lediglich auf Rechnung des Instincts bringen dürfen; es will mir scheinen, als ob hier bewusste Freude und bewusstes, opferbereites Wolwollen mit im Spiele wäre — zur Beschämung mancher unnatürlichen Mutter unter den Menschen.

123. Das Verhältnis der Geschwister unter einander steht an Innigkeit dem zwischen Kindern und Eltern kaum nach, und hat doch schon eine von der Natur freiere Grundlage, wie es denn überhaupt mislich ist, sich auf die Wirkungen der Bande des Blutes im eigentlichen Sinne zu berufen. Der Nerv im Sohne oder in der Tochter und im Bruder oder in der Schwester fühlt Lust und Schmerz, ohne dem Nerv der Eltern und Geschwister etwas abzugeben. Es sind also lediglich geistige Bande, welche die Glieder einer menschlichen Familie umschlingen und an einander binden, also auch die Geschwister durch besondres Wolwollen gegen einander vereinen. Es ist immer beachtet worden, dass Kindern ohne Geschwister ein hülfreiches Mittel zur Entwicklung des Geistes und des Herzens fehlt, wie auch bei der Waise der größte Verlust darin liegt, dass das Herz nicht die volle Nahrung erhält, gewissermaßen nicht mit der Milch der Elternliebe genährt wird. Allerdings findet das menschliche Gemüt immer Ersatz, und wäre es auch nur in der tiefen ungestillten Sehnsucht nach Mutterliebe, vielleicht auch nach Geschwisterliebe. Wie manche Freundschaft und Liebe mag auf dem Drang des Ausgleichs der mangelnden Bruder- und Schwester-Liebe beruhen! — Was aber der Geschwister-Liebe im Gegensatze zur Liebe zu den Eltern eigentümlich ist, besteht darin, dass sich in erstrer das Gemüt unter Gleichen bewährt. Das Gefühl gegen die Eltern geht auf Höhere; das Rechtsgefühl findet hier ursprünglich durchaus keine Stätte zur Betätigung. Unter

Geschwistern erwacht zuerst neben dem reinen Wolwollen auch das Rechtsgefühl; der Verkehr ist hier unter Gleichen, und um die Aehnlichkeit mit dem großen Verkehr vollständig zu machen, besteht die Ungleichheit des Alters und der Individualität. So ist das Haus die volle Vorbereitung aufs Leben.

Was die Liebe unter Geschwistern stört, das Verhältnis trübt, ist wol niemals Uebelwollen, sondern mangelndes oder mangelhaftes Rechtsgefühl oder rücksichtslose, obwol nicht ungerechte, Forderung auf der einen Seite, ein zu großes Pochen auf das nur freiwillig zu gewährende Wolwollen auf der andren Seite. Die Bevorzugung des einen Kindes durch die Eltern erweckt im andren Kinde wol nicht Neid, sondern das Gefühl des erfahrenen Unrechts, das sich nicht gegen die Eltern wenden kann und darum den Bruder trifft, als trüge dieser die Schuld.

Das Verhältnis zwischen Bruder und Schwester ist anders gefärbt, als das zwischen Bruder und Bruder und gewährt ein ganz besonders liebliches Bild. Die Ungleichheit des Geschlechts macht sich auch hier wol geltend, aber in ihrem rein geistigen Wert. Die Beziehung des Jünglings zur Schwester mag eine Schattirung von der zur Mutter an sich tragen, und ganz unnatürlich ist die Geschwister-Ehe. Sie ist auch (mit wenigen Ausnahmen unter Völkern, denen wir weder ein feines Gefühl überhaupt, noch besondre Zartheit in der Entwicklung der Geschlechts-Verhältnisse zuschreiben werden) überall verboten — wahrlich nicht wegen der Erfahrung, dass solche Ehen ein schwaches Geschlecht erzeugen, sondern weil es der Reinheit geistiger Sonderung widerspricht*).

c) Die Arbeit, das Vermögen, die Wirtschaft des Hauses.

124. Das animalische Leben ist ohne Tätigkeit unmöglich. Speise und Trank muss das Tier suchen; ja es muss je nach seiner Organisation, also seinem Bedürfnis, seiner Kraft und Fähigkeit und je nach der Natur der ihm zusagenden Nahrungs-

*) Ich weiß nicht, ob man bei monogamisch lebenden Tieren etwas über Geschwister-Ehe hat beobachten können.

mittel, die Nahrung erjagen. Noch weiter geht bei einigen Arten die Sorge um das Leben: es wird in Zeiten der Fülle ein Vorrat gesammelt, der das Leben in den Zeiten des Mangels fristet; oder es werden auch Wanderungen ausgeführt.

Alles aber was Tiere zur Erhaltung ihres Lebens tun, nennen wir ein Benehmen, nicht Arbeit. Arbeit schreiben wir nur dem Menschen zu; und sie beginnt da, wo etwas nicht in der Form, wie die Natur es bietet, unmittelbar nützlich verwendet wird, sondern dasselbe erst vom Menschen umgestaltet wird; namentlich aber, wo erst ein Mittel, d. h. ein Werkzeug, geschaffen wird, um dadurch den Zweck, das Nützliche zu erlangen, d. h. um damit sowol den zu verbrauchenden Stoff zu gewinnen, als auch demselben die geeignete Form zum Gebrauch und Genuss zu geben. Das Pflücken der von selbst reifenden Baum-Früchte und auch die Sammlung eines Vorrats von solchen ist noch keine Arbeit, so wenig wie das Kauen, das Knacken und Schälen der Rinde von den Früchten. Ebenso die Erlangung der Jagd-Beute durch unzubereitete Steine und Stöcke — All das könnte viel zu tun geben; es ist noch nicht menschliche Arbeit: dagegen wo gebraten und gekocht und gedörrt, wo geflochten, genäht und gewebt wird, was nicht ohne Topf und ohne Nadel möglich ist — wo ein Ding, wie die Natur es gibt, genommen und erst umgeformt wird, um noch nicht durch sich selbst dem sinnlichen Verlangen abzuhelfen, sondern um erst als Werkzeug zu dienen bei der Tätigkeit, welche die Befriedigung des Lebens-Bedürfnisses schaffen soll: da ist Arbeit; und sowol die Bereitung des Werkzeuges, als auch der Gebrauch desselben zur Herbeiführung eines Nutzens heißt Arbeit. Die Anfänge dazu finden sich schon im ältesten Steinzeitalter des Menschengeschlechts.

So ist Arbeit an sich doch nur ein mechanischer Begriff, kein ethischer; sie bildet aber die Vorbereitung und Grundlage des ethischen Lebens, das sich nur in Arbeit verwirklichen kann. Sie setzt einen nähern und einen fernern Zweck voraus, welche beide dem Bewusstsein gegenwärtig sein müssen; zuerst ist das Werkzeug das Ziel der Arbeit, wobei aber zugleich an den Gebrauch desselben gedacht wird; dieses muss in der Form seinem

Zweck entsprechen, es muss ihm also eine zweckmässige Form angearbeitet werden. Alles dies begünstigt die Cultur-Entwicklung des Menschen, und was wir später über die Sittlichkeit der Cultur bemerken werden und schon bemerkt haben, gilt auch von ihren Anfängen.

Was den Menschen vor dem Tiere auszeichnet, ist, rein intellectuell angesehen, die Besonnenheit: auf ihr aber beruht auch die Sittlichkeit, welche wenigstens ohne dieselbe nicht möglich ist. Die Förderung der Besonnenheit aber ist hauptsächlich eine Wirkung der Arbeit. Besonnenheit ist nicht Schlauheit, die nur ihr unmittelbares gegenwärtiges Ziel ins Auge fasst; jene dagegen verlangt einen weitern Blick, mannichfachere Rücksicht, Schonung, Selbstbeherschung. Auch sie braucht ja noch nicht sittlich zu sein; sie mag gelegentlich nur eine weit blickende, mit Selbstherschaft verbundene Schlauheit sein. Aber die Sittlichkeit bedarf ihrer und wird sich im besonnenen Menschen unfehlbar erheben. Die ethische Einsicht, die den Willen lenken soll, bedarf der Sammlung; sie ist unmöglich, so lange man von den Begierden hingerissen ist, und das eine Moment, das nackte Ziel, die Erreichung des Gewünschten, das ganze Bewusstsein ausfüllt. Sie wird sich erheben, je gesicherter durch das Werkzeug der Erfolg der Arbeit wird, je geringer die Spannung, welche die Tätigkeit erfordert; denn um so mehr ist die Möglichkeit gegeben, dass neben dem Gedanken an das zu Erreichende noch ein andrer Gedanke Platz greife und Geltung gewinne, so viel Geltung, um sogar gelegentlich den Entschluss herbeizuführen, das Ziel, obwol es wünschenswert erschien und auch ganz erreichbar ist, aufzugeben, weil dieser andre Gedanke es misbilligt.

125. Da alles Gerede von Völkern, welche wie die Tiere ohne Vorstellung von der Gottheit und ohne Sittlichkeit leben sollen, sich als durchaus nichtig erwiesen hat (eben so sehr wie das Gerede von geschwänzten und sprachlosen Menschen), so muss auch den einfachsten Formen der Arbeit eine versittlichende Kraft inwohnen, namentlich dem Hirten-Leben. Der Vorzug des letztren vor dem Jäger-Leben, selbst in intellectueller Beziehung,

scheint ursprünglich und zunächst ganz in der höhern Sittlichkeit zu liegen, die durch jenes befördert wird. Der Jäger hat gewiss schärfere Sinne als der Hirt und combinirt lebhafter; und dennoch wird der Hirt durch ein innigeres und wolwollendes Zusammenleben mit der Natur eine vollkommnere Natur-Anschauung bilden. Der egoistischen Spannung des Geistes auf der Jagd folgt stumpfe Erschlaffung; der Hirt in seiner scheinbaren Muße, welche doch der Tätigkeit des Hütens und Warens, Schonens und Rettens, nicht der Vernichtung gewidmet ist, nährt sanftere Triebe und nimmt die umgebende Natur affectlos auf. Der Himmel mit dem gesetzmäßigen Wandel der Sterne zieht ihn mehr an als der Erdboden, den zu beachten der Jäger mehr in der Notwendigkeit ist. Dies führt den Hirten zur Theorie, zum interesselosen Schauen und Denken und sänftigt das Gemüt. Wenn wir uns auch hüten müssen, dies zu ungünstig für den Jäger, zu vorteilhaft für den Hirten zu deuten: man wird, meine ich, die geeignetere Lage für die Entwicklung der Affectlosigkeit und Uninteressirtheit, also der Besonnenheit und der ethischen Einsicht im Hirten-Leben nicht verkennen.

Ohne Zweifel aber ist es doch erst der Ackerbau, und zwar der regelmäßige sesshafter Stämme, nicht der bloße Raubbau umherziehender Horden, welcher eine vollere Entwicklung aller sittlichen Verhältnisse gestattet. Er vereinigt gleichmäßig andaurende Arbeit mit Ruhe, und veranlasst sachlich angemessenen Wechsel der Tätigkeit, Geduld, Pflege. Der Zusammenhang mit der Natur, der irdischen und himmlischen, wird noch enger. Er nimmt auch das beste des Hirtenlebens in sich auf und macht sich die zähmbaren Tiere zu Helfern bei seiner Arbeit. Wie die Tätigkeit, so werden die Ergebnisse und ihre Verwendung mannichfacher. Damit schreitet die Teilung der Arbeit vor, und alle Genossen des Hauses nehmen daran ihren bestimmten Anteil. Genossen sind nicht bloß die Familien-Glieder; sondern mehrere nahe verwante Familien bilden nur ein Haus, zu dem auch andre Nebenmenschen gezogen werden. So vergrößert sich die Gemeinsamkeit, und es bildet sich eine Rang-Ordnung, ein Herschen und Gehorchen, ein Haupt und Untergebene, deren

Leistungen einander unterstützen. Bei der Teilung der Früchte mehren sich die Rechts-Beziehungen; nicht nur das Haupt des Hauses will geehrt sein, was schon im Jäger-Leben beginnt, sondern jeder Arbeit soll ihr Lohn werden je nach ihrer Größe und Bedeutsamkeit. Auch das Wolwollen findet mehr Gelegenheit, sich zu zeigen, durch Hilfleistung, die beim Jäger und Hirten weniger möglich ist.

126. Das wichtigste mag in folgendem liegen. Der Sinn des Jägers ist auf Angriff und Vernichtung gerichtet, der Sinn des Hirten mehr auf Erhaltung, der des Ackerbauers auf Hervorbringung. Er bringt nicht nur Mannichfaltiges hervor, zu verschiedner Verwendung, sondern auch mehr als er bedarf. Gerade darum steigern sich seine Bedürfnisse. Er braucht schon mannichfaltigere Werkzeuge zu seiner mannichfaltigeren Tätigkeit, und ist in der Lage von seinem Ueberfluss hinzugeben, um sich Andres einzutauschen, was er gern haben mag. Er kann einen bestimmten Verkehr unterhalten. So finden Wolwollen und Rechtlichkeit ein immer weiteres Feld der Betätigung. Cultur beginnt mit der Bearbeitung des Bodens, und die notwendige Ordnung und Verteilung der Arbeit erzeugt eine Ordnung der Gesellschaft, Civilisation.

Beim Ackerbau wird gespart, und es entsteht ein Vermögen. Der Grund und Boden ist dem Jäger ein Revier seiner Jagd, das nicht er, sondern das Wild besitzt; dem Hirten ist er eine Rast- und Weide-Stätte für sein Vieh, die er verlässt, wenn sie abgeweidet ist oder verdorrt; der Ackerbauer nimmt den Boden in Besitz, er erwirbt ihn durch seine Arbeit, er macht ihn zu seinem Werkzeuge, zu seinem Vermögen, ihn und die Frucht, die er darauf erwirbt. Dieses Vermögen muss er sich sichern, durch Abwehr, oder durch Uebereinkommen mit dem Nachbar. Er muss sein Vermögen, sein Leben und das Leben der Seinigen durch Vereinigung mit dem Nachbar gegen räuberische Horden schützen. So dehnt sich die Gemeinsamkeit der Interessen und die Verbindung immer weiter aus, welche die Sittlichkeit fördern, indem sie sowol die Gesinnung stärken, als die Verhältnisse mehren.

127. Mehr als Jäger und Hirt braucht der Ackerbauer ein Wohnhaus mit einem Herd und einer Lagerstätte, für sich und die Glieder seiner Familie; er braucht aber auch Haus, Scheuer, Tenne und Kelter zur Unterbringung und Verarbeitung seiner Früchte. Dazu kommen die Werkzeuge: Beil, Spaten, Schaufel, und, sobald das Vieh mitarbeitet, Pflug und Wagen; ferner Kleidung zum Schutz und zum Schmuck. Während aber der Hirt recht wol Muße hat, sich alles, dessen er bedarf, selbst zu bereiten, auch eine Pfeife, Flöte und sonstiges Ton-Instrument: hat der Ackerbauer von seiner Arbeit, wenn er auch eine Erholungsstunde haben will, kaum Zeit übrig, um sich alle Gerätschaft selbst zu bereiten. Es bildet sich also neben dem Ackerbau das Handwerk aus.

Längst ist im Menschen die Religion mit Mythen erwacht, also auch Gottesdienst. Beim Jäger und Hirten ist jedes Mahl, das ein erlegtes Wild, ein geschlachtetes Tier gewährt, zugleich den Göttern geweiht, ein Opfer. Der Ackerbauer bringt den Göttern von den Gaben des Bodens bloß die Erstlinge jeder Art; er opfert nur zu bestimmten Zeiten, aber feierlicher. Dies beginnt schon beim Hirten; die Jahreszeit in welcher die Heerden Junge werfen, oder wo er mit seinen Heerden die Sommerweiden bezieht, ist besonders wichtig; da wird besonders feierlich geopfert. Da der Hirt neben dem Ackerbauer lebt, so lernt er auch von diesem, feiert die Feste wo möglich zur selben Zeit. Die Woll-Schur ist auch eine Ernte. Wie sehr nun auch die primitive Religion in pathologischen Gefühlen ihre Motive fand, in Furcht und egoistischen Wünschen: immer weckten die Götter die erhabensten Gedanken und besten Gefühle, die Dankbarkeit und das Vertrauen; sie erinnerten an Wolwollen und Gerechtigkeit der Götter und an den eigenen Wert oder Unwert. Alle Festfreude weckt Wolwollen gegen die Teilnehmer, und man ladet zur Teilnahme ein. Die Götter sind sichtbar und umgeben den Menschen in sinnlicher Nähe, und sind dennoch unsichtbar und unnahbar, sie sind wunderbar. Man will ihres Wolwollens, ihrer Gabe würdig sein; der Gedanke an sie veredelt den Menschen. Der Dank, den man ihnen nicht völlig und eigent-

lich abstatten kann, richtet sich gegen den Nebenmenschen. Die Gefühle, die Entschlüsse, welche der Gedanke an sie erweckt, gelten als von ihnen eingegeben, gewollt, geboten. Es bildet sich die Sitte, von der man glaubt, dass die Götter dieselbe eingesetzt haben. So wird das ganze Leben von einem idealen, religiösen Netz übersponnen, und das formale sittliche Gefühl, die ethische Beurteilung, wird immer klarer und mächtiger, einflussreicher.

Gottesdienst und die Freude beim Gottesdienst, am Festmahl, erweckt Sänger. Die Ereignisse in der Familie, Tod und Geburt, sind wahrlich noch wichtiger als Ernte, Schur, Weinlese. Auch jene stammen von den Göttern und veranlassen besondre Feierlichkeiten, wobei abermals der Sänger Gelegenheit hat, kräftigst zu wirken. So bildet sich auch ein Sängerstand, ein Stand besondrer Art, ein heiliger Stand, der sich immer mehr der Beziehung des Menschen zu den Göttern widmet und zum Priesterstande wird.

So sehen wir, wie im Ackerbau das Leben sich immer reicher entfaltet, wie die Beziehungen unter den Menschen durch Teilung der Arbeit, Bildung von Ständen, sich mehren, wie dadurch der Verkehr mannichfacher wird, wie formale (ästhetische und ethische) Gefühle erwachen, die dem Leben und seinen Formen immer höhern Sinn geben und dadurch sich wiederum stärken und bereichern, wie Wolwollen und Recht immer breitern Boden in der Gesinnung und in der Praxis finden.

So erwacht das Bewusstsein von den Pflichten des Wolwollens und des Rechts, Pflichten gegen die Götter, und Pflichten gegen die Menschen, welche beide als die Gesetze der Gottheit gelten. Und die Pflichterfüllung zeugt Tugenden.

Dies alles erweitert sich in der großen Gesellschaft, die den Menschen ganz neue Pflichten auferlegt. Im Uebergange dazu spreche ich von Wohnung, Kleidung und Sitte.

d) Wohnung, Kleidung, Sitte.

128. Die Schnecke trägt ihr Haus: ihr Haus ist ihre Tracht, ihre Kleidung. So dürfte wol mit Recht auch unser Kleid als

das engste Haus, unser Haus als weiteres Kleid angesehen werden können. Wie die Sitte der Kleidung und des Häuser-Baues entstanden ist? diese Frage gehört nicht hierher. Uns geht nur an, was sie heute der Sittlichkeit leisten. Die Prähistorie mag zeigen, dass der Mensch zuerst in Höhlen oder zwischen den Zweigen der Bäume im Walde Schutz gegen Wetter und Tiere gesucht habe, dass älter als die Kleidung der Schmuck ist, dass aber der Mensch ursprünglich nicht aus Eitelkeit, sondern aus religiösem Triebe sich vor seinem Gott geschmückt habe. Schutz und Schmuck soll auch uns heute die Wohnung und Kleidung gewähren, und heute noch schmückt sich das aufrichtig fromme Gemüt vorzugsweise, um im Gotteshause zu erscheinen.

Heute aber, und längst, hat die Kleidung noch eine andre Bedeutung, wie auch der Schmuck ursprünglichst schon gehabt haben mag, nämlich Bedeckung dessen, dessen man sich schämte. Die Scham fordert Kleidung, und diese entwickelt jene. Der Mensch schämt sich, ein Tier zu sein; er sucht in seiner Erscheinung alles, worin er dem Tiere gleicht, dem Anblick zu entziehen, so im Essen und auch in der Bekleidung. Das Tier ist nackt; der Mensch will es nicht sein. Der Mensch hört freilich nicht auf, wie man geistreich gesagt hat, „in den Kleidern nackt zu sein“, wie er auch nicht aufhört zu hungern und den Hunger stillen zu müssen, und andres Tierisches zu erleiden; aber all dies wird teils versteckt, im Geheim getan, teils, wenn es offen geschieht, in der Form abgeändert.

Was auch eine billige Sophistik hiergegen declamiren mag: der gesunde Sinn lässt sich in seiner Scham nicht irre machen und erklärt Schamlosigkeit für das Ende der Sittlichkeit und den Anfang aller Sittenlosigkeit und Unsittlichkeit. Der Mensch ist das schamvolle Tier.

Unbekümmert aber um Sophistik fragen wir uns: ist Scham nicht Torheit? führt sie nicht zur Lüge? ist sie nicht ein Hochmut? — Steht sie nicht in Zusammenhang mit jener falschen Vorstellung von der Verwerflichkeit alles Körperlichen (sagen wir: Fleischlichen) und also mit jener verderblichen, wie man sie nennt, jüdisch-christlichen Askese? Die Scham mag nützlich

sein, ein nicht zu verachtender Factor im Kampfe ums Dasein: wie aber könnte sie dadurch gerechtfertigt werden, dass man sagt, sie sei das Streben des Menschen, nicht Tier zu sein? nicht als Tier zu erscheinen? Ist er nicht ein Tier? Kannst Du das wegleugnen, leugnen trotz aller Naturwissenschaft? Und wenn du leidend, krank bist: lässt du dich nicht vom Arzt behandlen, und schneidet, näht und brennt er nicht an dir, als wärst du ein Zeug und Stoff? behandelt er dich nicht wie eine Flüssigkeit, in die er andre Flüssigkeit (Medicin genannt) hineingießt, um zu zersetzen und zu binden? und schämst du dich dessen? — Ich antworte:

Der Mensch ist kein Tier. Er ist so wenig ein Tier, wie dieser Zeus und diese Aphrodite ein Steinblock, und wie eine künstliche Maschine, etwa eine Uhr oder ein musikalisches Instrument, eine Metall-Masse. Die Scham ist der Gefühlsausdruck unsrer Erkenntnis, dass der Mensch ein ideales Wesen, Bürger eines übersinnlichen Reiches ist. Wir wissen, dass wir Tier und Fleisch sind; aber wir sind es nur, insofern es sich um das materielle Dasein handelt, um den Stoff, in dem die Idee des Menschen zur Erscheinung kommt. Um die Idee zu genießen, wollen wir nicht an das Fleisch erinnert sein: darum verhüllen wir es.

Freilich haben die Gefühle eben so wol ihre Geschichte, wie die Gedanken. Irre ich nicht, so hatte die Menschheit ehemals statt unsres Gefühls individueller und subjectiver Scham das allgemeinere objective Gefühl religiöser Scheu vor der göttlichen Zeugungs- und Gebärungs-Kraft; und dieselbe Scheu trieb sie im gewöhnlichen Leben zu verhüllen, was sie bei andrer Gelegenheit der religiösen Verehrung (namentlich in künstlerischer Nachahmung) ausstellten. Hiermit stimmt überein, dass zwar in den Benennungen für das Obscöne die indogermanischen Sprachen eine große Uebereinstimmung zeigen, und heutige Volkswörter dafür den uralten noch sehr ähnlich lauten, dass aber der Begriff der Scham von jeder Sprache besonders bezeichnet wird. Das griech. αἰδώς zeigt auch an sich und an seinen Ableitungen die doppelte Bedeutung der Scham und der Ehrfurcht, namentlich vor allem Göttlichen.

Scham gebietet uns heute ein dreifaches: Schmutz zu beseitigen, denn er stört die ideale Erscheinung des Menschen; andres verborgen zu halten, und andres oder eigentlich alles in einer dem ästhetischen Sinne entsprechenden Weise zu üben.

Dies ist aber nur möglich durch Kleidung, Haus und gute Sitte.

129. Die Kleidung, wenn sie ist, wie sie soll, schützt nicht bloß, sondern sie bietet die Schönheit des menschlichen Körpers in einer solchen Form dar, dass der formale Sinn sie genießen kann, ohne durch pathologischen Reiz gestört zu werden, dass er den lebendigen bewegten Leib wie ein Kunstwerk, einen schönen Schein erfassen kann.

Das Haus ist unser Heim: da sind wir nackt wie in unsren Kleidern, ohne Hülle im geheim. Und welche Fülle des lieblichst und tiefst Gemütvollsten knüpft das deutsche Volk an sein Wort „Heim"!

Die gute Sitte ist ebenfalls Erzeugnis der Scham und Scheu; sie ist eine Darstellungsform unsrer Person Andren gegenüber im Verkehr, in der Oeffentlichkeit, und zeigt also zugleich, welche Gesinnung wir dem Andren zu schulden glauben. Sie bildet einen Schutz der Sittlichkeit; sie baut dem Ausbruch des Tiers im Menschen vor, und wart den Bestand und die Wirksamkeit der sittlichen Einsicht.

Die Sitte beherscht das ganze Leben, und hört nur dort auf, wo sie nichts mehr vermag, beim Allerindividuellsten, bei dem was unsrer Herschaft entzogen ist. Ob und wie wir niesen oder husten sollen, ist der Sitte nicht unterworfen; in hohem Maße aber ist es die Sprache. Es gibt nicht nur unsittliche, sondern auch ungesittete, unanständige Sprache.

Die Sprache, wie die Kleidung, zeigt (den Gedanken), indem sie (ihn) umhüllt. Dabei ist sie aber viel größerer Kunst fähig als jene, vermag denselben Vorstellungs-Inhalt in sehr verschiedner Weise erscheinen zu lassen. Selbst in der sprachlichen Bezeichnung des rein Tatsächlichen kann die Rede unsittlich und unanständig sein oder auch im Gegenteil anständig und sittlich. Man kann hier geradezu von Wahrheit der Rede sprechen. Die-

selbe ist wahr, wenn sie das Verächtliche und Tadelnswerte als tadelnswert und verächtlich erscheinen lässt, weil es im Falle darauf ankommt, Tadel und Verachtung zu erregen; und der Anstand kann hier nur geringe Schranken setzen. Der sprachliche Ausdruck bleibt aber immer noch wahr, wenn er, weil die hässliche Tatsache bloß mitgeteilt werden soll, dieselbe dem Anstande gemäß mehr oder weniger versteckt andeutet. Man braucht das übel Riechende, das man jemandem zeigen will, ihm nicht gerade unter die Nase zu halten. Unwahr und also unsittlich dagegen wird die Rede dann, wenn der Ausdruck das Hässliche schön, das Verächtliche verlangenswert erscheinen lässt. — Wie wir den physischen Schmutz berühren müssen, um ihn wegzuschaffen, aber zuweilen auch bloß auf das Dasein desselben aus der Ferne hinzuweisen brauchen, um davor zu warnen, dass man nicht hineintrete: so darf auch die Rede, je nach ihrem Zweck, das Abscheuliche und das Ekelhafte dem Hörer vors Auge bringen. Strenger Ernst und tiefer Humor können im Schmutz waten, um zu reinigen, um zu erheben. Wo diese Absicht nicht waltet, gebietet der Anstand, auf dergleichen als daseiend aus der Entfernung hinzuweisen. Aber den Schmutz zu schmücken ist unsittlich.

Dass es sich mit der Rede so verhält, und dass es folglich Gesetze des Anstandes und der Sittlichkeit für die Sprache gibt, weiß jeder. Wie dies möglich ist, weiß die Psychologie mit wünschenswerter Genauigkeit zu erklären. Doch würde die Lösung dieser Aufgabe für diesen Ort nicht passen, weil sie zu weit in die Mechanik des Vorstellens und die rhetorischen Hülfsmittel führt.

130. Dass der Mensch Speise und Trank habe, um Hunger und Durst zu stillen, ist für sein materielles Sein notwendig. Darum hat hierüber außer dem Arzt nur der National-Oekonom zu reden. Der Ethiker aber gedenkt dieses Punktes nur, insofern derselbe zur Pflicht der physischen Selbsterhaltung gehört, weil ohne physisches Dasein des Menschen auch das Reich des Geistes unmöglich wäre. In diesem Sinne würde die Ethik auch körperliche Reinlichkeit und manches andre zu gebieten haben,

weil es der leiblichen Gesundheit dient. Hier aber greift schon die gute Sitte mit ihren Forderungen ein, weil sie (und mit vollem Recht) in der physischen Reinlichkeit ein Moment geistiger Reinheit erblickt.

Wohnung und Kleidung aber haben eine höhere Bedeutung als die bloß sanitäre. Das Moment der Gesundheit kommt zwar dabei ebenfalls in Betracht, doch erst in zweiter Reihe. Was jene beiden unmittelbar ethisch von höchster Wichtigkeit sein lässt, ist dies, dass dieselben die notwendige Erscheinung der Person geben und zur Betätigung der Individualität der Person erforderlich sind. Der hungernde und durstende Mensch ist in physischer Not; der obdachlose und nackte ist in geistiger Not. Der Mensch ohne Kleidung kann sich nicht sehen lassen; und der Mensch ohne Heim ist ein Wild — beide gehören nicht mehr zur menschlichen Gesellschaft. Zu ihrer sittlichen Betätigung bedarf die Person beides, der Wohnung und Kleidung; in beiden und über beide ist sie Herr, dieselben sind von äußerlichen mechanischen Dingen ihr ursprünglichstes Eigentum: wer ihr dieses nimmt, entzieht ihr die Persönlichkeit selbst, vernichtet sie also in ihrem Wesen, was nur als Strafe erlaubt sein könnte. Darum: wie die Person, ist ihre Wohnung und ihr Kleid unverletzlich. Das Kleid wird zum Bestandteil des Körpers, zur Haut desselben; und in das Haus ziehen wir uns zurück, wenn wir aus der Gesellschaft, aus der Oeffentlichkeit tretend, nur uns leben wollen und unsren Nächsten. Im Haus geschieht alles, was entweder der Oeffentlichkeit unwürdig oder was für dieselbe zu hoch und edel ist und nicht profanirt werden, nicht aus dem Heiligtum des Herdes gezogen werden darf; dorthin zieht sich der Betende und der Denker zurück.

Nur insofern es Höheres gibt, als die Individualität der Person, gibt es auch Heiligeres als Herd und Kammer, nämlich das Gotteshaus und den National- (oder den Gesammt-) Geist in öffentlicher Rede und Schrift.

II.
Die Gesellschaft und ihre Gliederung. — Die Entwicklung.

131. Wir haben in der Ethik so wenig Haus-Wirtschaft wie Volks-Wirtschaft, weder Politik noch Sociologie (Gesellschafts-lehre) zu lehren, sondern nur die von der Gesellschaft geschaffenen sittlichen Einrichtungen zu betrachten, um dieselben in ihrem ethischen Werte zu erkennen. Es handelt sich um die Gesellschaft als Trägerin des intelligibeln Reiches.

Die Gesellschaft entwickelt sich, wie wir gesehen haben, aus dem Hause. Zunächst ist es bloß natürliche Vermehrung des Geschlechts, welche viele Häuser erzeugt. Die Gesellschaft aber ist nicht bloß eine numerische Vielheit von Häusern, sondern bildet aus letztern eine Einheit, die ihre besondere Gestaltung hat, wie ein organischer Körper nicht bloß eine Vielheit, sondern eine mannichfache Gruppirung und Anordnung organischer Zellen ist. Aus der Einheit der Zelle, die im Ei gegeben ist, entwickelt sich der tierische Leib mit seinen Gliedern: so aus dem Hause der große Körper der menschlichen Gesellschaft mit seinen Organen, der so weit reicht, als Beziehungen zwischen dem Menschengeschlecht bestehen.

Das Bedürfnis führt zur Arbeit, die Arbeit führt zur Vereinigung der Kräfte. Jedes dieser drei Momente steht mit den andren in Wechselwirkung: die Arbeit weckt auch neue Bedürfnisse, und die Vereinigung erzeugt neue Bedürfnisse und Arbeiten. Nicht nur aber hat die Möglichkeit zur Arbeit, wie die Möglichkeit des Vereins, ihre Bedingungen, welche befriedigt sein wollen; sondern die Leistungen, indem sie über die Befriedigung des Bedürfnisses hinausgehen, machen augenblicklich ihr Uebermaß gegen das bisher Geforderte zu einem neuen Bedürfnis, zu einer neuen Forderung. Die Leistungen gewähren entweder Genüsse oder Erleichterung der Arbeit. Die Ethik darf mit Recht behaupten, dass der Mensch kein Genüssling ist, und dass nicht der Genuss zu Erfindungen treibt, sondern die Erfindungen vor allem die Arbeit steigern, und erst die Leistungen das Bedürfnis

wecken. Es scheint, als wäre der Mensch unersättlich im Genuss, zu unersättlich, um in Ruhe und Zufriedenheit genießen zu können; und dies führt wol zu dem Gedanken, dass die Genusssucht die Triebfeder der Cultur und Civilisation sei, dass sie den Menschen über das Tier erhoben habe, und dass sie am mächtigsten in den geschichtlichen Cultur-Völkern treibe. Die Zufriedenheit scheint der Mangel der niedrig stehenden Völker. Diese Ansicht aber ist einseitig. Sie wird bald vom Hedonismus geltend gemacht, bald vom Pessimisten zur Widerlegung des Eudämonismus verwertet: der Mensch, sagt man, wird nie zufrieden, niemals glücklich sein. Dies ist alles nur halbwahr. Der besonnene Mensch wird nie zufrieden und kann immer glücklich sein — beides nach der Idee der Vollkommenheit. Diese treibt ihn zu rastlosem Fortschritt, und darin erkennt er sein Glück. Nicht die Sucht nach Genuss, sondern die Lust an der Arbeit treibt den Menschen. Alle die großen Erfindungen unsres Jahrhunderts, wie der neuern Geschichte, die Anwendungen des Dampfes und der Elektricität, haben die menschliche Arbeit gefördert. Dies ist so augenscheinlich und gilt in erster Linie, dass es keiner weitern Darlegung bedarf. In zweiter Linie steht dann die unfehlbare Folge, dass die bessere Arbeit die Ernährung der Menschen und die Befriedigung aller Bedürfnisse fördert. Der Boden bietet mehr Früchte, das Binnenland nährt sich mit Seefischen, der Norden genießt Südfrüchte u. s. w. In Folge der vorgeschrittenen Arbeit leben heute viel mehr Menschen, als in früheren Zeiten, leben sicherer und leben reicher.

132. Viele ältere Arbeiter, auf dem Lande oder gar in London geboren, könnten vergleichen, wie sie heute leben und wie sie mit ihren Eltern gelebt haben. Dieses Doppel-Bild des Lebens von heute und vor einem halben Jahrhundert würde so große Gegensätze aufweisen, dass es unsere jüngere Welt in seltsames Erstaunen versetzen müsste. Wer fühlt denn nun diese Woltaten des Umtausches der engsten, elendesten, unreinsten, erstickendsten Wohnung, der dürftigsten, gröbsten, schmutzigsten Kleidung, des Mangels an Licht bei Tag und bei Nacht, der

ärmlichsten, einförmigsten, schmacklosesten Nahrung, kurz eines Lebens nahestehend dem der Haustiere — gegen das nicht weiter zu beschreibende Leben eines ordentlichen Arbeiters von heute? Wer fühlt diese Woltat? Die Eltern lebten zufrieden, der Sohn heute ist unzufrieden: ihm hat die Gesellschaft, so meint er, nicht wolgetan. Sie habe ihn enterbt, beraubt. Er ist weniger glücklich als sein Vater, obwol er alle Bedürfnisse die sein Vater kannte, besser befriedigt, und viele neue, edlere Bedürfnisse zu befriedigen die leichte Gelegenheit hat. — Mag er unzufrieden sein, der Sohn der Arbeit: das ist seine Bestimmung und sein Recht; er wird fortschreiten, wenn er sich nur nicht durch Uebelwollen, Neid und Misgunst verleiten lässt, unsittlich zu werden, unsittlicher als diejenigen, deren Unsittlichkeit er anklagt. Derjenige sogenannte Arbeitgeber, der nicht nur im Schweiße, sondern im Blute seiner Arbeiter schwelgt, gefällt mir so wenig als seinem Arbeiter; aber wenn dieser mit Neid auf die Equipage mit Gummi-Rädern blickt und fragt, warum nicht er in derselben sitze, so gefällt er mir genau eben so wenig. Die Arbeiterin aber, welche mit Misgunst auf die Dame in der Atlas-Robe blickt, misfällt mir noch mehr, als diese; denn diese ist doch mehr eine Närrin, ist aber vielleicht sogar eine ganz vortreffliche Frau, deren Herz unter dem Atlas besser schlägt, als das vieler Arbeiterinnen; und ist es eine böse Person, nun, so ist sie vielleicht nicht böser, als die neidische Arbeiterin.

So weit also Arbeiter und Arbeiterin ihre menschliche Bestimmung der Unzufriedenheit erfüllen und auch ihr Recht geltend machen, und das eine wie das andre in Rechtlichkeit und Wolwollen: so weit ist ihnen auch das beste Gelingen zu wünschen. Auf die Frage aber, wer die Woltaten fühlt, welche die Gesellschaft den ärmern Classen hat zufließen lassen, antworte ich: der Denker, der sich die Geschichte der Menschheit vorführt, und jeder, der die von ihm durchdachte Geschichte lernen will. Und diese soll auch der Arbeiter kennen lernen: das wird ihn in seinem Rechtsgefühl und Selbstgefühl, zwar auch in seiner Unbegnügtheit und in seinem Streben be-

stärken, aber doch auch in seiner Rechtlichkeit und seiner Dankbarkeit und seinem Wolwollen. Dazu wird es freilich nötig sein, den üblichen Geschichts-Unterricht abzuändern. Man muss aufhören, die Erweckung und Pflege des Patriotismus und Chauvinismus zum Hauptzweck der Geschichte zu machen; man muss Schandtaten und Grausamkeiten, wenn sie auch, nach Lage der Sache, also objectiv, angesehen werden wollen und nicht angeklagt werden dürfen, doch nicht als Taten unvergänglichen Ruhmes hinstellen, sondern in der Geschichte das leise Walten der Vernunft, ihre stille Wirksamkeit, ihre Kämpfe und Siege in den Vordergrund rücken. Man muss dem Zögling zeigen: die Geschichte ist die Selbsterziehung der Menschheit zu stetig wachsender Sittlichkeit.

133. Das Wort entwickeln, entfalten (und ebenso die entsprechenden romanischen Ausdrücke) gehen zwar von der ganz äußerlichen Vorstellung eines Knäuels und eines in Falten zusammengelegten Zeuges aus, sind aber längst auf das Wachstum des organischen Keimes übertragen, auf das Entfalten der in einer geschlossnen Knospe zusammengefalteten Blätter, welches sich aus innerm Triebe der Pflanze und deren eigner Kraft vollzieht. Dieses Bild aus dem organischen Leben passt am besten auch zur Bezeichnung des geistigen Lebens, für welches die Sprache gar keine eignen Ausdrücke hat. Nun denken wir uns nicht bloß den einzelnen Organismus, sondern auch die gesammte Natur als ein Ganzes und erfassen dann sämmtliche Arten der Tiere und Pflanzen als Entwicklung des Typus des Tieres und der Pflanze überhaupt. Die Arten gelten dann als Organe der Natur. Wenn wir nun von geistiger Entwicklung reden, so tun wir dies ebenfalls in doppelter Hinsicht: einmal indem wir das natürliche menschliche Individuum, den Einzel-Geist, im Verlaufe seines Lebens, im Raum neben andren und gleichzeitig mit denselben, und das andremal indem wir den Gesammtgeist eines Volkes, einer Gesellschaft oder der ganzen Menschheit durch die nach einander in der Zeit auftretenden Generationen ins Auge fassen. Dann gleicht die Entwicklung des Einzel-Geistes der eines natürlichen, animalischen oder vegeta-

tiven, Keimes; die Entwicklung des Gesammtgeistes aber gleicht der des Pflanzen- und Tier-Typus, oder der Natur als eines Ganzen.

Vergleichen wir nun die Natur- und die Geistes-Entwicklung mit einander, so zeigt sich in beiden folgender Grundzug. Das Tier-Reich gelangt dadurch zu immer vollkommnerer Ausübung der animalischen Functionen, dass es für die einzelnen Momente der das Leben erhaltenden Tätigkeit besondre Organe bildet. Dies ist genau das Princip der Teilung der Arbeit, das sich auch in der Gesellschaft betätigt. Immer mehr setzt sich Jeder nur eine besondre Arbeit als seine Aufgabe und übt sie mit immer größerer Geschicklichkeit, und bringt sie und damit seine eigne Productions-Kraft zu immer höherer Vollkommenheit. Dies verdankt er freilich nur einer fortschreitenden Beschränkung und immer schärferer Individualisirung. Dadurch aber gerade wird er um so abhängiger von der Arbeit des Nebenmenschen. Jene Teilung und Sonderung ist also so fern davon, die Gesellschaft aufzulösen, dass sie vielmehr die Menschen nur um so fester an einander bindet. Die sich mehrende Vielfachheit der Leistungen erzeugt eine wachsende Vielfachheit der Bedürfnisse, und dadurch wird die Verbindung immer vielfacher; die Stärke des Bedürfnisses aber befestigt in gleichem Maße die Beziehungen. So wird die Gesellschaft immer vielgliedriger und doch immer fester in ihrer Fügung.

Dies ist nun freilich an sich ein ganz mechanischer Process des Wachstums der Gesellschaft, der auch seine krankhaften Erscheinungen darbietet. Der sittliche Geist der Menschheit aber durchdringt diesen Process und gestaltet ihn zu einem Hebel der Sittlichkeit. Aus diesen Verbindungsfäden, welche das Bedürfnis knüpft, erzeugen sich sittliche Bande, welche die Menschen in Wolwollen und Recht an einander binden. Jenes Gewebe von Bedürfnissen und Leistungen ist die objective Sittlichkeit; in seinen allseitigen Verschlingungen bildet es über dem natürlichen Dasein ein Reich der geistigen Menschheit.

a) Die Wissenschaft.

134. Wir beginnen mit der Wissenschaft, nennen sie aber bloß, da schon am Ende des ersten Teils von ihr die Rede war, und wir im vierten Teil auf sie zurückkommen müssen. An letztrem Orte werden wir erst das wahre Wesen des Wissens darzulegen haben, und am erstren haben wir schon von den Tugenden des Forschers, von seiner Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit, seinem Fleiß und seiner Aufopferung gesprochen. Es ist dort schon gezeigt, wie sie vom Guten umfasst und durchdrungen wird, und wie dadurch die Richtigkeit des Erkennens erst zur Wahrheit des Wissens wird.

Dass wir aber unsren Ueberblick über die Gesellschaft mit der Wissenschaft beginnen, beruht darauf, dass das menschliche Denken, Erkennen, Wissen dem intelligiblen Reiche die notwendige Atmosphäre schafft. Weder Kunst noch Religion, weder Industrie noch Handel ist ohne Wissen denkbar; also ohne dasselbe ein Reich des Guten unmöglich. Wie jetzt, so zu allen Zeiten war die Vollkommenheit der Arbeit von der der Wissenschaft abhängig. Die Völker, denen wir die Anfänge der Wissenschaften zu verdanken haben, haben auch die ersten bedeutsamen Werke des Gewerbfleißes und der Kunst hervorgebracht und den ersten ausgedehnten Handel betrieben: die Babylonier, die Phönicier, die Aegypter.

Es ist darum von der Ethik weniger eine ungenügende Würdigung als eine Ueberschätzung des Wissens zu befürchten. Der Wissens-Drang (wie der künstlerische Gestaltungstrieb) ist an sich noch nicht sittlich; auch die Anschauung der Gottheit, wenn sie dem Menschen verliehen wäre, ist noch nicht sittlich (und gilt dem Psalmisten nur als Lohn der Sittlichkeit). Wenn man gewöhnlich die Wahrheit so hochstellt, so geschieht es eben, indem man sie mit Wahrhaftigkeit und allem Sittlichen zusammenfasst; und wie berechtigt dies ist, zeigt wol das Vorstehende zu genüge.

Der Wert des Wissens zeigt zugleich, welche hohe Bedeutung allen Unterrichts-Anstalten beizumessen ist.

135. Mit der ersten Pflege des Kindes und der ersten

geistigen Entwicklung durch Sprache und Spiel ist es in der cultivirten Gesellschaft nicht abgetan. Es folgt der eigentliche, kunstgemäße Unterricht. Diesen zu erteilen würden die Eltern in den wenigsten Fällen im Stande sein. Auch hat es aus sittlichen und ökonomischen (Sparsamkeit in der Verwendung der Kraft) Gründen viel für sich, eine größere Anzahl von Kindern im Unterricht zu vereinen. Es müssen also Lehrer beschafft, Schulen errichtet werden.

Wer soll die Schulen gründen und erhalten? Das nächstliegende wäre, dass befreundete Eltern für ihre Kinder gemeinsam eine Schule halten. Solche Schule schiene die freieste. Aber abgesehen davon, dass sie schwer und kaum ausführbar ist, weil sie, sollte sie den didactischen Forderungen entsprechen, fast nicht mehr Schüler als Lehrer aufzuweisen hätte, also mindestens höchst kostspielig sein würde: so wäre sie auch die exclusivste, also vielmehr die unfreieste. Für die Erziehung, soweit die Schule sie zu leisten hat, ist es aber besonders wichtig, dass sie eine Gesellschaft der Kleinen liefert, und zwar so, dass sie eine Ordnung rein nach Rücksichten auf den Zweck der Erziehung und des Unterrichts stiftet, wobei sie die Standes- und Vermögens-Unterschiede der Eltern innerhalb ihrer Mauern und Stunden aufhebt und dem Kinde die Gleichheit der Menschen in der Verpflichtung zum Sittlichen (vor Gott) vor Augen führt. Darum schon ist eine zahlreicher besuchte Schule wünschenswert. — Dann wäre weiter daran zu denken, dass jede Religions-Gemeinde für den Unterricht ihrer Kinder sorge, was mit Bezug auf die Religions-Lehre besonders wünschenswert scheinen könnte. Solche Schule, geleitet von dem Geistlichen der Gemeinde, mag Manchem als das Ideal erscheinen. Indessen leidet sie an einem Grundfehler, nämlich daran, dass sie die Verschiedenheit der Confession in die Welt des Kindes trägt, aus der dieselbe mehr als jede andre Verschiedenheit, welche aus der gesellschaftlichen Stellung der Eltern erfolgt, verbannt sein muss. Den Hader der Confessionen, den widerwärtigsten, der sich denken lässt, entfernt man nicht durch die Einzäunung, sondern durch die mannichfachste Berührung in Schule und Leben. Denn immer

und überall zeigt die Erfahrung, dass Trennung Vorurteile erzeugt, die nur durch engern Verkehr gehoben oder unmöglich gemacht werden. Getrennte Volks-Classen, abgesonderte Confessionen lassen ein tieferes gegenseitiges Sich-Kennenlernen nicht aufkommen, und das Ferne, Unbekannte wird mit üblen Einbildungen besetzt; nur das wirkliche Zusammenleben lehrt dich im Andren einen Menschen kennen, der in gewissen Stücken nicht so ist, wie du, darum aber nicht minder gut; er lehrt dich unter andren Hüllen die gleiche Menschlichkeit kennen.

In Bezug auf den Religions-Unterricht stehen mir zwei Sätze fest: erstlich, dass er in keiner Schule fehlen darf, wenn sie nicht eine Anstalt zur Abrichtung für gewisse technische und wissenschaftliche Fertigkeiten werden soll, wenn hier Warheit gelehrt und nicht bloß richtige Kenntnisse eingeprägt werden sollen: wie auch aus gleichem Grunde der Unterricht in der National-Literatur nicht fehlen darf; zweitens aber, dass es ein Unterricht in der allgemeinen menschlichen Religion sein muss und nicht in einer besondren Confession sein darf. Dies folgt aus dem Wesen der Schule mit solcher Bestimmtheit, dass es selbst da seine volle Geltung behauptet, wo zufällig sämmtliche Schüler Kinder derselben Religions-Gemeinde sind. Die Gründe für beide Sätze liegen auf der Hand. Die Religion allein vertritt dem Kinde Philosophie und Idealismus. Durch den Unterricht in ihr lernt er, dass über alle Tische und Bänke hinaus ein unendlicher Raum, über gestern und morgen eine unendliche Zeit hinausreicht, und dass es über allen chemischen Stoffen ein Reich des Intelligibeln, über allen physikalischen Gesetzen ein Reich der Freiheit des Geistes gibt. Denn zur Religion gehört auch die Sittlichkeit, und es wäre ganz besonders auf eine eingehende und eindringliche, je nach der Stufe der Schule eingerichtete Darlegung der Ethik zu halten. Das gesammte praktische Leben, auch das Staatsleben, müsste dem Knaben oder jungen Manne je nach seiner Fassungskraft dargelegt werden. Natürlich muss diese Religion nicht bloß in abstracto gelehrt werden, sondern auch den geschichtlichen Unterricht durchdringen.

Hieraus ergibt sich zugleich, dass der Schule die Kirche als die entschiedenste Gegnerin derselben, völlig fern gehalten werden muss. Der erste Paragraph des Schul-Rechts lautet: Die Kirche und alles Kirchliche und alles Confessionelle ist von der Schule auszuschließen. Der Unterricht in den besondren Lehren und Einrichtungen einer Religions-Gemeinde bleibt in besondren Anstalten und zu besondren Stunden zu erteilen, ohne dass dabei die Schule gestört würde. Wenn hierbei das Confessionelle in den Hintergrund tritt vor dem allgemein Religiösen, so ist gerade dies der Sache angemessen. Was ich Besonderes habe, darf mir nicht so wertvoll sein, wie das was ich mit allen Menschen gemeinsam habe: das soll die Schule den Schülern einprägen und ist bei ihrer Einrichtung zu beherzigen. Wann werden die Declamationen gegen Rationalismus und Aufklärung verstummen! Wann wird man durchweg erkennen und zugestehen, dass der Mensch gerade insoweit als er irrational und verfinstert ist, auch irreligiös ist! Was aber rational und Licht ist, das kann nur die Wissenschaft wissen, nicht die positive Theologie!

So bleiben nur die Orts-Gemeinde und der Staat, welche Schulen zu gründen eben so befugt, als verpflichtet sind, wenn sich nicht besondre Schul-Vereine bilden. Denn der Einzelne, das hat sich in neurer Zeit zu entschieden herausgestellt, hat die Mittel nicht, eine Schule herzustellen und zu erhalten, welche den heute notwendig an sie zu stellenden Forderungen genügen könnte. Ob unter manchen Völkern der Gedanke der Schul-Vereine ausführbar wäre (wie es mir das wünschenswerteste schiene), weiß ich nicht; in Deutschland scheint er mir heute noch unmöglich. Hier kann man nur mit Mühe und Not die Kräfte gewinnen, um Fortbildungs-Schulen und Volks-Akademien in dürftigster Ausstattung zu gründen, obwol sich der Staat um diese Zwecke gar nicht und die Stadt wenig kümmert. Teilung oder Sonderung der Zweige der Staats- und Stadt-Verwaltung, und ihr Uebergang auf freie Bürger-Vereine scheint mir zwar im Allgemeinen das Ziel, wonach wir zu streben haben; aber dies darf nur geschehen, wo und so weit es möglich, das heißt der Sache förderlich ist.

Dem Staate bleibt unbedingt die Pflicht der Aufsicht über sämmtliche Lehr-Anstalten; er hat darauf zu achten, dass überall die geeigneten Lehr-Kräfte vorhanden seien, und dass sie in keiner Hinsicht gehindert werden, ihre Pflicht zu erfüllen. Für solche Aufsicht ist es zwar bequem, wenn die Schulen gleicher Art nach derselben Schablone eingerichtet sind, aber keineswegs notwendig, und keineswegs ist die Gleichförmigkeit als das wünschenswerte Ziel zu erachten. Die Schablone erstickt überall eine Fülle frischester Keime; besonders aber kann die Schule sie nicht vertragen. Muss man anerkennen, dass der Leiter einer Schule die nötige Tüchtigkeit besitzt: so lasse man ihn nur ruhig die Anstalt nach seiner individuellen Ansicht einrichten, und man wird staunen, um wie viel mehr die Schulen da leisten, wo jeder Director seine Anstalt als seine Schöpfung ansehen darf. Denn da wird er mit einer Liebe und Hingebung an seinem Werke arbeiten, die er da, wo ihm alles vorgezeichnet ist, wo er sich als bloßes Mittel zur Ausführung eines fremden Planes angesehen weiß, unmöglich haben kann. — Die Aufsicht über die Schulen, wie auch das Recht auf gewisse Vorteile, das der Schüler durch den Schulbesuch erwirbt, machen Examina vielleicht unerlässlich. Der Lehrer will zeigen, was er leistet, und die beaufsichtigende Behörde will es sehen, noch abgesehen von den öffentlichen Prüfungen, durch welche, wie es der Zweck aller Oeffentlichkeit ist, die Teilnahme der ganzen Bürgerschaft wach gehalten und ihr Verständnis für die Sache erhöht werden soll. Der Uebelstand aber ist, dass Examina gar leicht die schablonirte Schule erzeugen, wenn nämlich die Schule darauf ausgeht, vorzugsweise oder gar ausschliesslich das und so zu lehren, was und wie es sich leicht zeigen lässt; und wenn die Behörde letzteres begünstigt oder fordert, um leichter zu sehen, was geleistet wird. Dann werden Pensen abgesteckt, über welche das Gedächtnis herschen soll; aber Verstand und Gemüt geht leer aus, Bildung wird nicht erzielt. Nur derjenige Schul-Rat wirkt woltätig, der es versteht, nicht das Gedächtnis abzufragen, sondern auf Bildung zu prüfen.

Die Aufsicht über die Schulen ist ohne Zweifel eine höchst

schwierige und verantwortungsvolle Pflicht der Stadt und des Staates, vielleicht auch ihre bedeutungsvollste, von der die Sittlichkeit und das materielle Wol der Bürger am meisten abhängt.

136. Dies alles erinnert daran, dass wie die Religion, so auch die Bildung des Menschen über die Schule hinaus einer nie abbrechenden Pflege bedarf. Hier ist es nur die freie Tätigkeit der Einzelnen und der Vereine, welche als geeignet und ausreichend erscheint. Man denke hier nicht bloß an wissenschaftliche Vereine und die Veranstaltung belehrender Vorlesungen, sondern auch an die gesammte Presse und an die öffentlichen Bibliotheken.

b) Arbeit, Handel und Verkehr. — Die Ehrenhaftigkeit, Ehrlichkeit und Treue.

137. Von der Arbeit und den dabei betätigten Tugenden und ihrer Schöpfung einer sittlichen Welt war schon mehrfach die Rede. Hier hebe ich den Kernpunkt hervor: wie die Wissenschaft durch die Wahrhaftigkeit zur Wahrheit und zu einer sittlichen Tat wird, so wird die Arbeit sittlich durch die Gewissenhaftigkeit, womit wir auf praktischem Gebiet die ethische Kritik bezeichnen, welche die Persönlichkeit an ihre Arbeit anlegt. Die Gewissenhaftigkeit verlangt, dass die Arbeit genau so gut werde, wie sie unter den gegebenen Umständen werden kann und werden muss; sie erzeugt also alle jene speciellen Tugenden, mit denen allein gute Arbeit geliefert wird, und umschließt selbst die Handgeschicklichkeit als Folge eines bewussten sittlichen Strebens. Sie ist es ganz eigentlich, welche die Arbeit adelt, welche sie aus dem sclavischen Banne egoistischer Triebe befreit und das Banausische tilgt. Mag der gewissenhafte Handwerker immerhin daran denken, wie er sich und sein Haus ernähre und sein Vermögen mehre; mag ihm der umfassende Blick in das große ethische Getriebe des Verkehrs der Menschheit, mag ihm die Erkenntnis seines Zusammenhanges mit einer intelligiblen Ordnung fehlen — es genügt, dass er gewissenhaft arbeite, sein Vermögen in wolwollendem Sinne ver-

walte, um ihn zum Mitbürger des Reiches der Sittlichkeit zu machen.

138. An die Arbeit schließt sich eng der Handel. Durch diesen kommt jene an die Stelle wo sie gebraucht und verlangt wird, wo sie nützt, d. h. woltut. In einfachen Verhältnissen wird nur auf Verlangen gearbeitet, der bestellte Rock, das bestellte Paar Stiefel. Hier zeigt sich die Gewissenhaftigkeit nicht nur in der Güte der Arbeit überhaupt, sondern auch in der individuellen Angemessenheit des Gelieferten an das Bedürfnis und die Forderung des Bestellers. Im entwickeltern Verkehr, namentlich wo Fabriken auftreten, macht sich der Handel als Vermittlung geltend zwischen dem Orte, wo ein Gegenstand erzeugt ist, und dem Orte, wo Bedarf danach ist. Die Ansicht, wonach der Handel eine Räuber-Institution ist, obwol von einem berühmten National-Oekonomen ausgesprochen, scheint mir so ungeheuerlich, dass ich lieber sagen will, dass ich sie nicht verstehe, als dass ich darauf einginge, sie zu kritisiren. Mögen Phönizier wie Amerikaner von Gewinn-Sucht getrieben worden sein: dies kann mich nicht hindern die sittliche Institution des Handels anzuerkennen, abgesehen von allen Woltaten, welche sie nebenbei der Wissenschaft, der Civilisation und Humanität erwiesen hat.

Wenn die Arbeit die Erde zu einem Gegenstande der sittlichen Weltordnung und zum Sitze des Geistes macht, so ist es der Handel, welcher, ungehemmt durch die Weite des Raumes, durch Meere und Gebirge, die Völker in Verbindung mit einander setzt und die eigentümlichen Erzeugnisse eines Landes und seiner Bevölkerung der gesammten Menschheit zuführt. Sie vollendet die Arbeit, indem sie deren Zweck verwirklicht. Darum kann auch ohne Handel keine Arbeit gedeihen; die Schätze, die der Boden eines Landes birgt, werden von den Bewohnern nicht eher gehoben, als bis sie genossen werden können, was nur durch den Handel möglich ist. Wie jeder Arbeiter von seinem Ueberflusse, den er erzeugt, dem andren abgibt, der dafür wiederum durch seinen Ueberfluss ihm die Bedürfnisse befriedigt: so tauschen auch die Völker ihren Ueberfluss gegenseitig aus.

Die Bedürfnisse des Andren wecken und erhalten die schaffende Tätigkeit des Arbeiters; und so bringt ein Volk das andre zum Segen der Arbeit durch den Handel. Der Handel macht das Menschengeschlecht, das zunächst nur die Einheit der Art hat, zu einer wirklichen einheitlichen Gesellschaft. Ohne Handel ist auch die objective sittliche Weltordnung undenkbar; sie wirkt zuerst zu deren Herstellung, zeigt am frühesten ihre Notwendigkeit.

139. Von subjectiver Seite ist es die Vergeltung des Vertrauens durch Treue, welche die Sittlichkeit des Handels als Kern-Tugend durchdringt. Der Käufer hat das Vertrauen zum Verkäufer, dieser werde ihm das Gewünschte in bestmöglicher Beschaffenheit liefern; der Verkäufer hat das Vertrauen zum Käufer, derselbe werde für das Gelieferte den entsprechenden Preis zahlen. Ohne Credit im weitren Sinne kein Handel.

Daher ist die treue pünktliche Erfüllung des gegebenen Wortes die eigentlich tragende Säule des Handels; und nirgends wird der Satz: ein Wort ein Mann so streng genommen, wie vom Kaufmann, und die peinliche Uebung desselben wird zur Sache der kaufmännischen Ehre gemacht. An dieser Ehre hängt aber auch die Existenz des Kaufmanns.

Das Vertrauen ist ein Wolwollen, das durch Treue verdankt werden muss. Dies reicht nun freilich weit über den eigentlichen Handel, über das Kaufen und Verkaufen, hinaus. Jeder Beamte und Bediente, Lohndiener und Tagelöhner wird mit Vertrauen eingesetzt und bezahlt oder honorirt und hat durch Treue dieses Wolwollen zu vergelten, oder den Lohn gerecht und ehrlich zu verdienen. Gerecht und rechtlich heißt hier, so viel zu leisten, als verabredet worden, als versprochen ist, und zwar von beiden Seiten, so dass Besoldung und Leistung der Absicht des Leistenden und des Bezahlenden entsprechen. Gerechtigkeit weist auf Gegenseitigkeit hin. Die Treue aber liegt in der Gewissenhaftigkeit der Erfüllung des Amtes, der übernommenen Arbeit. Nicht weil der andre dieses oder jenes gerade verlangen könnte, nicht weil es ihm versprochen wäre, wird etwas in Treue erfüllt, sondern weil es für die beste Aus-

führung der übernommenen Leistung allerdings notwendig ist. Sie mag sich daher besonders in nicht vorausgesehenen, nicht stipulirten Fällen bewähren, und steht in geradem Verhältnis zum waltenden Wolwollen, während die Gerechtigkeit nur Ehrlichkeit in der Erfüllung der übernommenen Pflicht erfordert.

Die Strenge des Worthaltens und der Eintreibung gerechter Forderungen ist dem Handel nicht zufällig und hat sich nicht aus Laune so entwickelt. Die Leistung des Handels, namentlich des Großhandels ist teilweise für das Leben von Hundert-Tausenden zu wichtig; denn diesen soll derselbe die notwendigsten Bedürfnisse zuführen; er ist es, der vor Hungersnot schützen soll. Wenn bei solchen Aufgaben, von deren pünktlicher Erfüllung so viel abhängt, und welche längst bevor der zu fürchtende Mangel eintreten könnte, in Angriff genommen werden müssen, weil das Nötige nur aus weiter Entfernung herbeizuschaffen ist, — bei Aufgaben, deren Lösung gar nicht von einer Person überwacht werden könnte, weil sie sich auf weit von einander entfernten Orten vollzieht und gar zu viele vermittelnde Hände in Anspruch nimmt — wenn hierbei das Wort nicht zuverlässig wäre, so könnte der Handel seine Bestimmung nicht erfüllen. Je größer und wichtiger die Aufgabe, desto voller muss die Bürgschaft für die Ausführung gegeben sein; und es ist beruhigend, dass auf solchem Gebiete das Wolwollen immer weniger sich zu zeigen Veranlassung finde, und wo möglich alles teils dem Recht, welches über materiellen Zwang verfügt, teils der Ehrenhaftigkeit d. h. dem zwangslosen Recht überlassen werde.

Wir müssen jedoch das Wesen des Verkehrs überhaupt und dessen sittlichen Charakter noch näher betrachten.

140. Der maßgebende Begriff des Verkehrs ist der Ausgleich. Wolwollen erweckt freilich Dankbarkeit; aber der Dank ist nicht eine Ausgleichung, ein Wettmachen und Quittiren des Wolwollens. Wer echtes Wolwollen, das ihm bewiesen war, glaubte vergelten, ausgleichen, zurückerstatten, bezahlen zu können, müsste sehr roh sein. Vergeltung ist ganz und gar keine ethische Idee, und kein ethischer Begriff. Das Wolwollen

gefällt auch ohne Dank, es gefällt selbst dem Undank gegenüber und kann nicht vergolten werden, es sei denn in uneigentlichem Sinne wiederum durch Wolwollen von der andren Seite, welches wir eben Dank nennen. Uebelwollen aber kann eben so wenig vergolten werden, es sei denn ebenfalls in uneigentlichem Sinne durch fortgesetztes Wolwollen. Kurz die Ethik kennt die Begriffe Lohn und Strafe gar nicht; aber auch der Preis ist kein ethischer Begriff. Der zu zahlende Preis ist eben das Mittel des Ausgleichs.

Folglich scheint der Verkehr überhaupt nicht in die Ethik als eine Idee oder Institution oder Betätigung derselben zu gehören. Wie er nicht in das Wolwollen passt, welches keine Vergeltung kennt, so auch nicht in die Idee der Vereinigung. Man könnte ihn nur mit völligem Absehen von allem was ihm und was letztrer charakteristisch ist, als eine kurz dauernde und zufällige Vereinigung ansehen. Käufer und Verkäufer kommen freilich zusammen und stehen in Unterhandlung wegen eines Dinges. Der Käufer will dasselbe haben, um ein Bedürfnis damit zu befriedigen; der Verkäufer will es ihm ablassen gegen ein Aequivalent, den Preis, wodurch er das Mittel gewinnt, seinerseits ein Bedürfnis zu befriedigen. Hier macht sich nicht Gleichheit des Willens geltend, noch weniger der Gesinnung und Persönlichkeit, auch nicht einmal im geringfügigsten Punkte. Triebfeder und Zweck des Handels ist ganz materiell, von beiden Seiten, des Käufers wie des Verkäufers, ganz egoistisch, d. h. auf den eigenen Vorteil gerichtet. Der Selbsterhaltungstrieb ist der Nerv des Verkehrs. Wir müssen eben darum auch jede Geschäfts-Compagnie und Actien-, Eisenbahn- und Versichrungs-Gesellschaft und die Masse der Arbeiter in einer Fabrik aus der Idee der Vereinigung ausschließen. Wenn sich sonst Menschen zu einem großen gemeinsamen Unternehmen zusammentun, das die Kräfte jedes Einzelnen übersteigt, so mag es immerhin der Nutzen sein, der dazu antrieb: es ist doch nicht der Nutzen bloß des Einzelnen, und es fehlt der Ausgleich von einer andren Seite. Das hergestellte Werk selbst wird den Nutzen gewähren, der Einzelne wird ihn mitgenießen; aber es findet kein Entgelt

statt, kein Aequivalent wird gezahlt, und ein Ausgleich zeigt sich nur in der gleichmäßigen Verteilung der Beiträge an Arbeit oder Geld. Hierbei mag sehr wol Egoismus mitspielen; aber er geht, wie bemerkt, unter in dem Gesammtwol. Auch Andre, die nicht mit zu der Vereinigung gehören, können den Vorteil des gemeinsam hergestellten Werkes genießen, gegen einen geringen Preis, der zu dem genossenen Vorteil in keinem Verhältnis steht, wie gegen ein Chaussée-Geld. Obwol dies also schon die Verhältnisse des Verkehrs berührt, oder auch tief in sie eingreift: so liegt doch hier ein starkes ethisches Moment vor, das dem eigentlichen Verkehr, dem Handel, der Verdingung der Arbeit gegen Lohn, gänzlich fehlt.

So scheint es zwar; und dennoch glaube ich, allgemein eine Stimmung voraussetzen zu dürfen, welche geneigt ist, diese Betrachtung für mangelhaft zu halten. Handelte es sich im Verkehr bloß um Egoismus, so würde das größte Stück unsres praktischen Lebens aus der Ethik ausscheiden, und wie der Verkehr, so müsste auch alle Arbeit, auf welcher derselbe ruht, der Verurteilung mit verfallen; und doch ist die Arbeit nach allgemeinster Schätzung ein versittlichendes, und auch an sich selbst sittliches Element, ohne welches wir uns eine Menschheit gar nicht denken können. Wer den Lohn der Arbeit zahlt, ob der Einzelne, ob die Gesellschaft: das ändert den Charakter der Arbeit noch nicht. Die Versittlichung derselben kann auch nicht darin liegen, dass der Lohn aufs feinste abgewogen und verteilt ist. Eine solche Betrachtung ist nur national-ökonomisch und juristisch genügend, aber nicht ethisch. — Betrachten wir die Sache etwas näher.

141. Das Bedürfnis erteilt dem Menschen einen Zweck, den er durch Arbeit erreichen will. Solch ein Zweck ist, wenn das Bedürfnis egoistisch war, ebenfalls egoistisch, und die Arbeit, welche ihn herbeiführt, ist so wenig wie er selbst und das motivirende Bedürfnis ethisch (also weder sittlich noch unsittlich). Solcher Zweck und die Mittel mögen sehr verständig gesetzt und gewählt sein: sie vernünftig zu nennen, ist keine Veranlassung.

Indem der Mensch seinen eigenen Nutzen bezweckt und erreicht, kann er etwas herstellen, das zufällig auch einem Andren nützt. Wer z. B. zu seinem Zwecke ein Licht anzündet, leuchtet auch Andren. Da aber die Absicht nicht auf Beleuchtung zum Wole Andrer gerichtet war, so ist damit der Egoismus noch nicht durchbrochen — wenigstens nicht activ, aber allerdings doch wenigstens passiv; denn er duldet, dass der Andre einen Vorteil, den er für sich erstrebte, mitgenießen dürfe. Man würde freilich die Bosheit heftig tadeln, welche durch eine besondre Vorrichtung bewirkte, dass die Lampe keinem Andren außer dem Besitzer leuchte; und dies beweist, dass der Erlaubnis des Mitgenusses ein, wenn auch kleines, Lob nicht zu versagen ist.

Die entgegengesetzten Interessen zweier Personen können sich derartig begegnen, dass Jeder derselben gerade das zu haben wünscht, was der Andre in Ueberfluss hat. So wird ein Tausch stattfinden (was doch auch der Kauf ursprünglich war und in gewissem Sinne immer noch ist), wobei jeder seinen Zweck erreicht. Man kann aber nicht sagen, dass hier eine einige Handlung vorliege, wodurch jemand für sich und zugleich für den Andren den von beiden gewollten Zweck erreicht, dass also hier jemand, indem er sich dient, einem Andren diene; vielmehr liegen hier zwei oder vier Handlungen vor, ein Geben und Nehmen auf jeder Seite. Das Geben ist Mittel, das Nehmen Zweck; das Mittel des Einen ist der Zweck des Andren; Jeder handelt bloß in seinem Interesse, und sein Interesse ist dem des Andren entgegengesetzt; jeder will möglich wenig geben und möglich viel nehmen. Der Egoismus herscht auf beiden Seiten; jeder will nur sich dienen; aber er weiß, dass er seinen Egoismus nicht befriedigen kann, wenn er nicht auch seinerseits den Egoismus des Andren befriedigt. Das ist doch kein Handlen für den Andren.

Kurz soweit Lohn, bezahlter Dienst, Ausgleich durch Entgelt, soweit wirkt Egoismus, und die Ethik schweigt. Der ausgeglichene Egoismus zweier Personen ist nicht ethisch. Und so ist der Verkehr, wie ein geistvoller Jurist sagt (Ihering, der Zweck im Recht I 125), „das vollendetste System des Egoismus,

weiter nichts". Er ist (das. 147) „das auf dem Egoismus beruhende System der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse".

Derselbe Denker aber bemerkt auch (S. 151): „Der Erwerbszweig ist eine Pflichtstellung gegen die Gesellschaft. Den Geschäftsmann (Gastwirt, Krämer, Bäcker, Arzt, Apotheker, Advocat) betrachtet die öffentliche Meinung als gebunden, die Zusicherung, die er der Gesellschaft durch die Wahl seines Berufes erteilt hat, einzulösen". Denn (S. 150) „wer einen bestimmten Erwerbszweig ergreift, der erklärt dadurch öffentlich seine Fähigkeit und Geneigtheit zu allen damit verbundenen Dienstleistungen, und erteilt damit dem Publicum die Versicherung, dass jeder auf ihn zählen könne, und räumt jedem die Befugnis ein, ihn in Anspruch zu nehmen". Darum geschieht es mit vollem Recht, dass (S. 151) „die öffentliche Meinung einem Geschäftsmanne ihre Achtung entzieht, wenn er sein Geschäft vernachlässigt, wenn er faul und unzuverlässig ist; sie erklärt ihn für untüchtig und schätzt ihn gering, wenn er es nicht versteht. Sie misst ihn also mit seiner socialen Bestimmung. Ganz dasselbe tut er selbst: seine Ehre verstattet ihm nicht, schlechte Arbeit zu liefern u. s. w." — (S. 153): „Wer sich einem bestimmten Berufszweig widmet, der setzt damit der Gesellschaft für die von ihm übernommene Aufgabe seine ganze Existenz zum Unterpfand ein: ihr Interesse wird sein Interesse. Will er prosperiren, so muss er seine Kraft, sein Können und Wissen, sein Denken und Sinnen, sein Wollen und Streben ihr widmen. Er darf nicht abwarten, bis sie ein Bedürfnis äußert, sondern er muss ihr zuvorkommen, ihre Wünsche und Gedanken erraten, bevor sie noch ausgesprochen sind. Er muss sie Bedürfnisse oder Befriedigungsformen derselben lehren, welche sie bisher nicht kannte, er muss wie ein Krankenwärter jeden Athemzug der Gesellschaft zu belauschen und wie ein Arzt den leisesten Pulsschlag des socialen Bedürfnisses zu empfinden und zu deuten verstehen. Geschick oder Ungeschick in der Beurteilung des socialen nach Ort und Zeit unendlich verschiedenen und stets variirenden Bedürfnisses bedeutet für ihn Reichtum oder Armut."

Hat es mit diesen Aeußerungen seine Richtigkeit, so sehe

ich nicht ein, wie man den Satz, der Verkehr sei **nichts**, als das System des Egoismus, noch festhalten könne. Wenn der Erwerbszweig eine Pflichtstellung gegen die Gesellschaft ist; wenn derselbe die öffentliche Erklärung zu Dienstleistungen in sich schließt, die jeder in Anspruch nehmen kann; wenn der Arbeiter und Geschäftsmann das Interesse der Gesellschaft zu seinem eigenen macht: so kann doch von purem Egoismus nicht mehr die Rede sein. Es scheint sich vielmehr alles umzudrehen, und im Verkehr das vollendetste System des Wolwollens verwirklicht zu sein. Für die treue Erfüllung seiner Pflichtstellung und für seine Verdienste um die Gesellschaft, gewährt ihm diese den Dank. Was Jeder aus der Gesellschaft derselben gibt, ist höchst geringfügig gegen das was er von ihr empfängt. Denn jeder gibt in gewissem Maße aus seiner Fülle, und empfängt dafür alles zur Deckung seines Mangels nötige. Der Verkehr ist nicht die Privat-Angelegenheit zweier Individuen; sondern jeder Einzelne steht mit der Gesellschaft als Gesammtheit in Verkehr. Wie könnte mir der Bäcker für das geringe Entgelt, das ich ihm gewähre, mein tägliches Brod geben, wenn er nicht in Wahrheit von der ganzen Gesellschaft, d. h. von hunderten von Kunden den Dank empfinge? Allerdings besteht hier der Dank in materieller Bezahlung; aber heißt das etwas andres, als dass sich die Gesellschaft einen treuen Beamten, dessen sie bedarf, zu erhalten sucht?

Es würde der Ethik wenig anstehen, Heuchelei zu treiben und über ein von Egoismus allein regiertes und beengtes Getriebe einen Heiligen-Schein hoher Sittlichkeit zu breiten.

Es stünde aber auch der Ethik nicht minder wenig an, wollte sie da, wo sich in Wahrheit, wenn auch versteckt, etwas ganz andres als Egoismus zeigt, mit sophistischer Dialektik den Egoismus gewaltsam herauskehren. Dass im Verkehr viel Unsittlichkeit vorkommt, leugnet niemand; aber daraus folgt nicht, dass derselbe an sich egoistisch, d. h. unsittlich sei. Wäre dies wahr, so wäre es merkwürdig, wie er Bestand haben könnte. Der bloße Bestand desselben weist darauf hin, dass er eine höchst bedeutsame sittliche Grundlage haben müsse. Die Ethik

nun darf sich durch die Tatsache der Unsittlichkeit nicht beirren lassen und hat die in noch höherem Maße tatsächliche Sittlichkeit aufzudecken. — Zuerst beachte man folgendes. Ist denn alles was ich zu meinem Vorteil tue, was ich meinem Genusse biete, eben darum egoistisch? Ist die Selbsterhaltung, und zwar nicht in Kümmerlichkeit, Dürftigkeit und Schwäche, sondern in Entfaltung jeder Kraft und in Fülle des Genusses egoistisch? Dann freilich wäre es leicht, auch die Sittlichkeit dialektisch nur in eine Art des feinen Egoismus zu verdrehen.

Ferner aber: „Die Selbstverleugnung", sagt der genannte Denker (S. 224), „lässt sich nicht als Wesen höherer Art vom Himmel zu uns herab, um dem öden Treiben des erdgebornen Egoismus ein Ende zu machen; sondern sie ist auf Erden geboren, vom Stamme und Fleische des Egoismus, das Product eines Processes innerhalb des Egoismus selber. Der Punkt oder die Gelegenheit, bei der letzterer sie aus sich entlässt, ist der Conflict zwischen dem Gemein- und Individual-Interesse; der Gemeinsinn ist, wenn wir den Vergleich der Entwicklungs-Geschichte des Eies hierherziehen dürfen, das Furchungsproduct des Egoismus — die Selbstverleugnung in diesem Verhältnis ist nur eine eigentümliche Art der Selbstbehauptung." — Die Selbstverleugnung, meine ich dagegen, mag immerhin auf Erden geboren sein (ist sie ja doch ein Erzeugnis des menschlichen endlichen Geistes): muss sie darum vom Stamme und Fleische des Egoismus sein? — Wie könnte sie denn wol aus einem Processe innerhalb des Egoismus hervorgehen? Der Furchungsprocess kann auch nur eingeleitet werden, wenn zum Ei, dem weiblichen Principe, das entgegengesetzte männliche hinzutritt und ersteres durchdringt. Ein Conflict zwischen dem Gemein- und Individual-Interesse ist das Gegenteil einer Verbindung. Lohn und Strafe mögen dahin wirken, dass der Mensch das Individual-Interesse dem Gemein-Interesse unterordne; und wenn er klug ist, wird er es so einzurichten wissen, dass er beide Interessen derartig vereinigt, dass er das seinige fördert, indem er das fremde fördert und umgekehrt. Das aber ist nicht Selbstverleugnung und ist gar keine „eigentümliche Art" der Selbstbehauptung, sondern Egois-

mus schlechthin, höchstens die kluge Art. Der Gemeinsinn (S. 222 f.), so verstanden, ist gar keine „veredelte Form des Egoismus“, sondern schlechthin Egoismus; soll er „der Egoismus in Richtung auf das was uns mit andren gemeinsam ist“ sein, so ist er ein Teil unsres Egoismus, dem ein andrer Teil zur Seite steht, welcher lediglich auf das gerichtet ist, was uns in unserer Einzelheit angenehm sein wird.

Demnach möchte man nach Ihering sagen*), der Verkehr sei eben so wol das System des Egoismus als des Wolwollens, da beide identisch sind; denn diejenige Art des Egoismus, welche nicht Wolwollen ist, kann im Verkehr nicht bestehen. Die Strafe desjenigen Egoismus, der seine Interessen nicht mit denen der Gesammtheit zu vereinigen weiß, also des unklugen Egoismus, ist Untergang. Im Verkehr erhält sich nur die andre Art. So entstünde Sittlichkeit im Kampfe ums Dasein — freilich eine eigentümliche Art der Sittlichkeit.

Mit diesem Ergebnis kann sich der National-Oekonom und der Jurist (Iherings Standpunkt scheint mir ein specifisch nationalökonomischer zu sein) wol begnügen, aber nicht der Ethiker. — Sehen wir uns den Verkehr noch einmal an.

142. Der Verkehr ist die größte und zusammengesetzteste

---

*) Da bisher nur die ersten zwei Bände des citirten Werkes erschienen sind, der dritte, noch fehlende aber gerade die ethische Seite des Rechts-Zweckes betonen soll, so wäre es wol möglich, dass das oben Gesagte später modificirt werden müsste. Wie jetzt sein Werk vorliegt, ist eine gewisse Dialektik darin ein Vorwurf, dessen man sich gelegentlich kaum enthalten kann. S. 223 wird dem Verkehr die Gleichheit der Person verdankt: „Der Verkehr kennt kein Ansehen der Person; er sieht nur auf das Geld“. Das ist nicht Ironie und Sarkasmus des Verfassers, und dieses hohe Verdienst rechnet er (S. 234) dem Egoismus an, welcher „ohne es zu ahnen und zu wollen, auf seinem Gebiete das Reich der vollendeten Gleichheit der Person gründet — derselbe Egoismus, der sonst die Gleichheit bekämpft, wo er sie findet!“ Statt hierin mit Herrn Ihering einen Fall zu sehen, wo die Vorsehung den Egoismus ihrem Plane der menschlichen Entwicklung dienstbar macht, erkläre ich mir jene gleichgültige (oder fratzenhafte) Gleichheit, die mit der religiösen, ethischen und juristischen Gleichheit nur formelle Aehnlichkeit hat, auf folgende Weise: der Egoist bekämpft die Gleichheit eines jeden Andren mit sich; darum werden für ihn alle Andren unter einander gleich. Sie sind sämmtlich in gleicher Weise seine Nicht-Ich und weiter nichts.

Maschine, welche es gibt; er schafft und nimmt in Gebrauch sämmtliche Maschinen, welche das Menschengeschlecht besitzt, also sämmtliche Naturkräfte, über welche der Mensch die Herschaft erlangt hat, und dazu fast sämmtliche Kräfte, körperliche und geistige der Menschheit. Diese Maschine ist freilich weder in Bezug auf Kraft so gewaltig, wie die Natur, innerhalb deren sie steht, noch auch in Bezug auf Künstlichkeit so vollkommen, wie die Organismen; aber sie ist immerhin etwas, dessen Vergegenwärtigung das Gefühl der Erhabenheit hervorruft. Schon die alten Dichter (Sophokles in einem Chor der Antigone und der 8. Psalm) geben diesem Staunen über die Macht des Menschen poetischen Ausdruck (vgl. oben S. 172).

Die Ethik ist lediglich Sache der Gesinnung. Sittlichkeit aber und Unsittlichkeit finden im Verkehr Gelegenheit zu vollster Entfaltung, wie sich der Geist im Körper entwickelt. Fleiß, Ordnung, Pünktlichkeit, Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit und andrerseits Vertrauen, Willfährigkeit und Aufopferung, sie alle treten im Verkehr hervor, wenn auch anfangs vielleicht nur aus egoistischer Berechnung, doch bald auch aus ganz andrem Motiv. Jeder Mensch nämlich, der als mitwirkend innerhalb dieses Getriebes steht, wird gelegentlich auch unparteiischer Zuschauer desselben oder eines individuellen Bruchstückes desselben. Als solcher lobt und tadelt er aus seinem formalen ethischen Gefühl heraus. Ob dieses formale Gefühl vom Himmel stammt oder von der Erde, ist gleichgültig; es wirkt (und das ist wesentlich) auch da, wo der Egoismus gar keine Veranlassung hat mitzureden. Dort hat ein Geschäftsmann mit einem andren einen Kauf-Contract abgeschlossen: das geht den Zuschauer nichts an. Die beiden Beteiligten haben sich dabei irgend wie benommen: davon hat er weder Vorteil, noch Nachteil. Aber er findet es zu loben oder zu tadeln; und wie er, so finden es Viele, Alle die davon Kunde erhalten. Dieses Lob und dieser Tadel ist den Beteiligten nicht gleichgültig: darauf beruht ihre Ehre, ihre objective Ehre, die Achtung welche ihnen die Andern zollen, das Zeugnis der Gesellschaft von ihrem Tun. Sie sind auch selbst die nächsten Zuschauer ihrer Hand-

lungen; und sie müssen genau so über sich urteilen, wie die Gesellschaft tut. So kann der Egoismus sie dahin bringen, sich immer so zu benehmen, dass sie bei den Andren Ehre finden. Denn das wird ihnen nützlich sein. Sie werden aber auch dahin kommen, dass sie danach streben, mit Beruhigung sich selbst als Zuschauer ihrer selbst das Zeugnis geben zu können, dass sie die objective Ehre, die Achtung der Welt, verdienen; ja sie werden zufrieden sein, sich sagen zu können: wenn die Andren es wüssten, wie ich gehandelt habe, zu handlen pflege, sie würden mich loben — so sind sie zur Sittlichkeit gelangt, aus dem Egoismus herausgetreten. Jetzt handeln sie vielleicht genau so, wie es ihnen früher ihr Egoismus ratsam scheinen ließ; aber sie handlen jetzt mit völlig verschiedner Gesinnung. Sie haben etwas in sich erfahren, was nun zu einem Beweggrund aller ihrer Handlungen wird. Dieser Beweggrund kann ihnen aber auch durch Erziehung eingepflanzt sein, bevor der Egoismus sich geltend machen konnte. Er ist dem Egoismus gar nicht entgegengesetzt, weil gar nicht mit demselben zu vergleichen. Egoismus und Sittlichkeit haben gar nichts mit einander gemein, sind toto genere verschieden, und so kann auch diese nicht von jenem erzeugt werden. Die Sittlichkeit tritt in die menschliche Tätigkeit aus dem menschlichen Gemüt ein, wird immer sicherer und stärker, Triebkraft und Lenkerin alles Wollens und verscheucht endlich den Egoismus völlig.

Läge in der Selbsterhaltung, in der Befriedigung notwendiger und nicht notwendiger Genüsse (denn welcher Genuss wäre notwendig? fast jeder und fast keiner) schlechthin Egoismus: so würden wir, um demselben zu entgehen, zur größtmöglichen Askese und Selbstpeinigung, aber auch zu völligem Mangel an Wolwollen gegen Andre getrieben; sie mögen ja froh sein, dass sie sich nicht selbst zu peinigen brauchen, da sie durch Andre gepeinigt sind; oder vielmehr sie dürfen darüber nicht froh sein, sondern müssen die vorhandene Pein noch selbsttätig erhöhen); verboten wäre Totschlag und Selbstmord — weil sie alle Pein endigen. Kurz die Vernichtung des Egoismus wäre Aufhebung alles Lebens, und damit auch der Sittlichkeit. Folglich kann

die Selbsterhaltung mit Genuss und Lust nicht der Sittlichkeit schlechthin entgegengesetzt sein.

So ist der Verkehr eine Schule und Geburts-Stätte der Sittlichkeit. Nicht darüber kann hier geurteilt werden, ob der Verkehr, heute oder zu irgend einer Zeit, ein egoistisches Getriebe oder aber eine Betätigung der Sittlichkeit ist; aber das wird niemand leugnen, dass zu jeder Zeit viele Personen im Verkehr eine Werkstätte der Sittlichkeit gefunden und letztere beherzigt und betätigt haben, und dass dies allgemein so sein soll für Alle, insofern sie am Verkehr Teil nehmen.

Der Gegensatz zur Selbsterhaltung ist nur Aufopferung. Dazu bietet der Verkehr nur selten Gelegenheit. Der Verkehr erzeugt für jeden eine gewisse Leichtigkeit, seine Bedürfnisse zu befriedigen; viele bieten sich ihm dazu für ein verhältnismäßig geringes Entgelt an. So erzeugt er die menschliche Unabhängigkeit von der Natur wie von diesem oder jenem Einzelnen. Jede Person weiß sich nur von der Gesellschaft, aber nicht von dem bestimmten Einzelnen abhängig. Und jeder liebt diese seine Selbständigkeit. Er weiß, dass er für alles, was er erhält, etwas Gleichwertiges dem Geber zurückgibt, und dass auch jeder Andre, der ihm sein Bedürfnis zu befriedigen vermag, gegen denselben Preis es tun würde. Er bedarf dazu des Wolwollens von keiner Seite. Es lässt sich im Verkehr niemand etwas schenken. So ist auch im Verkehr, bei dem herschenden Stolze der Unabhängigkeit, zu Aufopferung und persönlichem Wolwollen kaum Gelegenheit gegeben. Im Verkehr als solchem muss durchweg Selbsterhaltung tätig sein; aber diese braucht der Sittlichkeit nicht zu entbehren. Ja selbst Wolwollen scheint aus dem strengen Verkehr, wo Bezahlung herscht, nicht völlig ausgeschlossen. Oder bedient der Handwerker und Kaufmann nicht Manchen oder Viele seiner Kunden mit wirklichem Wolwollen? Hören wir es nicht oft, als Woltat rühmen, wenn ein öffentliches Unternehmen, wie die Pferdebahn u. s. w., zu stande kommt, obwol dasselbe nur gegen Bezahlung zu Diensten steht?

143. Diese Bemerkungen werden den Verkehr schon in ganz andrem, sittlichern Lichte zeigen. Dass hier tausendfach

der bloße Egoismus zu Tage kommt, wird niemand leugnen; aber dass nur er, nicht auch reinste Sittlichkeit erscheine, oder dass der Egoismus vorzugsweise obwalte, darf nur der Blasirte behaupten. — Es ist aber noch eins zu beachten nötig. Viele werden arbeiten, weil sie sehen, dass die Einrichtung der Welt nun einmal so ist, dass man ohne Arbeit kein Brot erwirbt: hier ist Selbsterhaltung die Triebkraft. Ihre Geschicklichkeit, ihre Zuverlässigkeit ist ohne sittlichen Wert. Die Klugheit lehrt sie, wie die Kunden am besten zu behandlen sind. Viele andre dagegen werden, weil Gott Arbeit und Ehrlichkeit geboten hat, Freude an ihrer unausgesetzten und gewissenhaften Tätigkeit finden. Sie handlen sittlich. Ihnen ist die Arbeit nicht bloß eine aufgezwungene; sie lieben sie, und ihr Gefühl treibt sie, die möglich beste Arbeit zu liefern. Sie sind ehrlich und rechtlich, stehen sich gut mit jedem Gesetz, und sehen neidlos auf den reichen Nachbar. Dies gilt doch wol von der weitaus größten Anzahl der Verkehrs-Leistungen. Wie viele aber der Männer des Verkehrs mögen es sein, welche sich als Beauftragte der Gesellschaft ansehen, welche wissen, dass sie eine Pflicht gegenüber der Gesammtheit übernommen haben, und denen die Redensart *ein nützliches Mitglied der Gesellschaft zu sein* ein feststehendes bewusstes Ziel ihres Strebens, ihrer Ehre in objectivem und subjectivem Sinne ist? Wahrscheinlich verhältnismäßig wenige — gleichviel, der Durchschnitt des Verkehrs wird dennoch ein solcher sein, dass die Sittlichkeit in gewissem Maße befriedigt wird.

Der Ethiker aber, der auf den Verkehr hinblickt, er darf das klare Bewusstsein, das er von der hohen sittlichen Bedeutung der Organisation der Arbeit hat, in denselben hineintragen, wenn dasselbe auch dort meist fehlt; und vor seinem zusammenfassend erkennenden Blick erhebt sich im Verkehr eine erstaunliche sittliche Tat, welche von der Gesellschaft vollzogen wird, und an der der Einzelne nur seinen geringen Anteil haben kann. Genau genommen geht uns ja als reine Ethiker die Erfahrung gar nicht an. Wir betrachten hier den Verkehr als solchen, wie er sein soll; wie er, um seine Bestimmung im intelligibeln

Reiche zu erfüllen, sein muss; wie er nach den hier wirkenden Factoren sein kann; endlich wie er sich auch erfahrungsgemäß unserem Blicke im einzelnen oft genug zeigt. — Demnach sind wir berechtigt, folgende Sätze hinzustellen:

1. Das Interesse des Einzelnen und das der Gesammtheit können zusammenfallen, und so sollen sie es zum Wole beider: dies ist die staatsökonomische und juristische Betrachtung.

2. Die natürlichen Triebe der Selbsterhaltung und des Genusses schließen die Sittlichkeit nicht aus; sie können vielmehr und sollen von den Forderungen der letzteren begleitet, beherscht und gelenkt sein: dies ist die ethische Betrachtung; und ich erinnere hier an das, was schon im Kapitel über die Idee des Rechts §§ 98. 99. 105 gesagt ist.

3. Auf diese beiden Betrachtungen gründet sich die ethische Ansicht vom Verkehr, als der Gesammtheit des durch Selbsterhaltungs- und Genuss-Trieb veranlassten, aber durch Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit gelenkten Getriebes der menschlichen geistigen Kräfte. Hier wird alle Betätigung der geistigen Kraft, nicht nur die eigentlich praktische Arbeit, sondern auch künstlerisches Schaffen und wissenschaftliches Erzeugen, zum Organismus des sich objectivirenden menschlichen Geistes zusammengefasst.

4. Der Unterschied des Verkehrs gegen das Wolwollen besteht darin, dass in letzterm nur die Hinsicht auf das Wol des Andren oder der Gesellschaft die einzige Triebfeder der Handlung bildet, im Verkehr dagegen der eigne Genuss zwar die Veranlassung zur Tat bietet, dieser aber nur so befriedigt wird, dass das Wol des Andren zum ersten leitenden Grundsatz der Handlung gemacht ist, obschon das eigne Wol als Ersatz erkannt und beabsichtigt wird. Hierbei macht es keinen Unterschied, ob der Einzelne mit dem Einzelnen oder mit diesem oder jenem kleinern oder größern Verein gebend oder nehmend, oder ob ein Verein mit dem andren gebend oder nehmend in Verkehr tritt. Jeder Einzelne kann sich bald rein wolwollend, bald sittlich verkehrend verhalten. Unter den Vereinen gibt es solche, deren Zweck ein bestimmtes Wolwollen ist, und andere deren Zweck

ein bestimmter Zweig des Verkehrs ist; erstere können sowol unter einander, als auch in Verhältnis zum Einzelnen teils nach ihrem Zwecke als rein wolwollende wirken, teils mit Verkehrs-Vereinen, teils mit Einzelnen im Interesse ihres Bestandes, also zu Zwecken der Selbsterhaltung, in Verkehr treten; die letzteren, die Verkehrs-Vereine, können nicht in reinem Wolwollen, sondern nur für die Zwecke ihres Bestandes wirken, welche zugleich die Zwecke ihres Verkehrs sind. Denn ihr Verkehr ist ihr Zweck und ihr Bestand. Dennoch werden sie in jedem Schritte ihrer Handlungen auch von Wolwollen geleitet sein. Vorzugsweise aber sind es die Tugenden der Rechtlichkeit, Gewissenhaftigkeit, der Ehrlichkeit und Ehrenhaftigkeit, endlich der Treue, welche im Verkehr ihre Betätigung finden und ihn zum sittlichen Tun machen.

c) Die Kunst.

144. Die Kunst lehrt uns sehen, nämlich das sehen, was von der Wirklichkeit verdeckt wird: die ideale Wahrheit aller Erscheinung. Sie enthüllt uns das Wesen der Gestalt aller Natur-Dinge und das Wesen des menschlichen Lebens; d. h. sie zeigt uns die Natur und den Geist in demjenigen idealen Werte, den dieselben objectiv haben, und der dennoch in der Wirklichkeit so selten zur Erscheinung kommt. Sie zeigt die Gestalt eines Wesens als Ausdruck des Charakters der Gattung desselben, gewissermaßen, wie dieselbe in der Phantasie des Schöpfers lag; sie zeigt den ethischen Wert der Lebensverhältnisse für das Reich der Sittlichkeit, um denselben dem ethischen Genusse darzubieten.

So steht die Kunst ganz und gar innerhalb der intelligiblen Welt-Ordnung. Ob der Künstler davon weiß, ob er überhaupt bei seinem Werke denkt und was er damit bewusst erreichen will (vielleicht Beifall zur Befriedigung der Eitelkeit und Geld): das kümmert uns hier nicht. Auch der Künstler hat seine Wahrhaftigkeit und seine Objectivität, wodurch allein er zum wahren Künstler wird, und das ist immer seine Sittlichkeit als Künstler.

Die Kunst, weil sie die Wahrheit der Gestalt, die Wahrheit

des menschlichen Gefühls darstellt, wie letzteres das Natur- und das Geistes-Leben erfasst und begleitet, gehört ganz in das Leben, und ist der Schmuck desselben. Die große Kunst widmet sich dem Gesammt-Leben der Gesellschaft, baut Denkmäler des öffentlichen Lebens, verklärt die Institutionen, Schicksale und Taten einer Nation oder großer Individuen; die kleine Kunst schmückt das Privat-Leben und heftet sich an jedes Gerät. Echt und wahr kann die eine wie die andre sein. Wird sie spielerisch, so vergisst sie ihre Aufgabe. Ob von unsittlicher Kunst geredet werden könne, weiß ich nicht; sie müsste dann nämlich ihr eignes Wesen verloren haben und zur leeren Maske geworden sein. Es gilt hier ganz was § 129 von Sittlichkeit und Anstand der Rede gesagt ist; denn die Rede wie die Kunst, beide sind Darstellung. Sie können das Unsittliche und das Hässliche darstellen, ohne unsittlich und hässlich zu werden, vielmehr so dass sie sogar sittlich wirken und gefallen. Denn nicht vom dargestellten Object hängt die Schönheit des Kunstwerkes ab, sondern von der Darstellungsweise. Doch wir können hier nicht auf ästhetische Untersuchungen eingehen (vgl. §. 243).

145. Ein schönes Wohnhaus mit schöner Gerätschaft ladet zum Genusse der Behaglichkeit ein, mahnt aber auch zur Reinlichkeit, Ordnung; es schließt Schwelgerei und Völlerei aus und verlangt Mäßigkeit, Keuschheit, treue Arbeit, wolwollende Gastfreundlichkeit. Das alles kann freilich auch in der Lehm-Hütte herschen; die Kunst aber zeigt, wie dasjenige Wohnhaus aussieht, wo häusliche Tugend waltet.

Große öffentliche Bauten predigen ein hingebendes Leben im Dienste der Gesammtheit. Der bildnerische Schmuck gibt noch speciellere Lehren durch Erinnerungen an große geschichtliche Zeiten und Personen.

Musik und Theater pflegen die formalen Gefühle, ziehen ab von den egoistischen Interessen, den persönlichen Schicksalen mit ihren Freuden und Schmerzen, indem sie den Blick auf das allgemeine Menschen-Schicksal lenken. Ihre Schuld ist es nicht, wenn sie Mitleid und Gerechtigkeits-Gefühl wecken, und doch diese beiden im praktischen Leben verstummen; wenn

sie Fehler und Mängel lächerlich machen und doch nicht verbannen, — kurz wenn ihre ästhetische Wirkung ethisch ergebnislos bleibt.

Die Kunst kann so aufgenommen werden, dass sie bloß genossen wird, statt dass sie in die sittliche Einsicht aufgenommen werden sollte. Das ist nicht ihre Schuld. Schlimm genug, dass man in tiefster Unfreiheit singen kann: *es lebe die Freiheit,* ohne daran auch außer der Oper zu denken; dass man ästhetisch entzückt sein kann, wenn im Drama ein Greis die Männer ermahnt: seid einig, und man nicht die geringste Anstalt macht, den Zwist auf der Bühne des Lebens zum Schweigen zu bringen, und hier jede Aufforderung zur Einigkeit beantwortet wird mit dem ablehnenden *Non possumus.*

146. Die Kunst ist freilich dazu da, genossen zu werden: daher bildet sich leicht die Vorstellung, namentlich in kunstarmen Ländern, als gehörte sie bloß zum Luxus, wäre eine Hülle der Schwelgerei. Es ist aber das Sittliche, was vor allem durch die Kunst genussreich gestaltet werden soll. Eine Bürgerschaft, welche ihren krank gewordenen Armen solch ein Krankenhaus, und den Wieder-Genesenden zur Erholung solche kunstgeschmückte Bogen-Gänge baut, wie das Krankenhaus in Mailand, muss wol sittlich sein; sie beweist damit, dass ihre Caritas ihnen nicht abgerungen ist, dass sie gern auch den Unglücklichen die Erde schön macht.

Freilich sieht man hier auch die Grenze der Kunst. Ein Krankenhaus muss nach medicinischer Rücksicht gebaut und dann noch besonders innerlich eingerichtet sein. Ist es aber dies nicht, so ist das nicht die Schuld der Kunst.

Für die bildenden Künste wird durch Museen und öffentliche Kunstwerke gesorgt. Es ist nicht oft genug zu wiederholen, dass es sich hierbei nicht um den Luxus der Reichen handlen kann, (der übrigens seine Befriedigung nur um so besser finden wird, je mehr für die Hauptsache gesorgt ist), sondern um den Genuss des ganzen Volkes. Diese soll durch Tausende inhaltsvollster Kunstwerke, die vor aller Augen stehen, erhoben werden; es soll in der Anschauung des Schönen das Gute ge-

nießen und dadurch lieben lernen. Wie die Alten doch vorzugsweise ihre Götter und Heroen nicht genug ansehen zu können meinten, so wird unser Volk sich nie satt sehen an den Zügen und Gestalten der Heroen unsrer Literatur und unsrer Cultur- und Staaten-Geschichte. Die deutsche Geschichte ist reich genug an Männern, die dem Volke gezeigt werden müssen. Den Spott darüber, dass jede Stadt ihren Schiller und Goethe und Lessing haben soll, verstehe ich nicht. Sie muss sie haben, so gut wie ehemals einen Roland. Die Standbilder jener geistigen Heroen wirken als edler Schmuck und als Mahnung. Die Millionen, welche sie kosten würden, wären ethisch nicht übel angelegt. Und dabei soll der Patriotismus nicht allein walten. Es gibt Männer, welche der Menschheit angehören. Neben Kant und Fichte mag Spinoza stehn; neben Stein mag Washington, mag Franklin seinen Platz finden, neben unsren Klassikern die Klassiker aller Völker, auch die alten. Wenn wir nicht wissen, wie Plato ausgesehen hat, so versuche der Künstler zu finden, wie er ausgesehen haben sollte. Wusste denn Phidias, wie die Athene ausgesehen hat? Gerade dies wird uns vor dem Abwege der bloßen Symbolik sichern. Wie Kraft und Weisheit aussehen, dürfte ein Künstler schwerlich finden; aber eingekleidet in die Bild-Säulen Steins und Wilhelms von Humboldt, würden sie die Façade des Berliner Rathauses wol geziert haben.

d) Religion.

147. Wenn ein Schriftsteller es unternehmen will, den Nachweis zu liefern, dass die Religion im intelligibeln Leben eine Stelle, ja die höchste Stelle einnehme, so könnte dies wol eine Beleuchtung der Sonne durch die Laterne genannt werden. Blickt man aber auf die Religionen, wie sie sind, so könnte man sich umgekehrt veranlasst fühlen, zu sagen: bei einer totalen Sonnenfinsternis und in der Nacht muss freilich ein Licht aufgesteckt werden. Manchem muss gezeigt werden, dass trotz der Verdunkelung, sowol die Religion sein kann und muss, als auch wirklich Religion vorhanden ist; und noch mehr Leuten muss gezeigt werden, dass es im Wesen der Religion liegt, sich in

mannichfachen Formen zu offenbaren, und dass eben darum keine Form den Anspruch der allein wahren und gültigen erheben, alle übrigen verketzern darf*), ja dass es auch atheistische Religions-Formen gibt.

Soweit Sittlichkeit da ist, soweit Wolwollen und Rechtlichkeit reicht, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit und Treue, soweit echte Kunst auch wahrhaft genossen wird: soweit ist auch Religion wirklich.

Die Religion ist entweder nichts oder alles; sobald sie dagegen etwas besondres sein soll neben allem andren: ist sie verkehrt und verdreht, ihrem wahren Wesen entfremdet.

Wir hatten das Wesen der sittlichen Persönlichkeit darin erkannt, dass sie nicht bloß sittliche Einsicht habe, und dass sie nicht bloß aus Zufall oder nach fremder Bestimmung das Gute tue, sondern dass die eigne Einsicht den Willen erzeuge und lenke. Dazu bedarf die Einsicht der innern Macht. Diese Macht erlangt sie durch die Liebe zum Guten. Wenn wir diese Liebe zum Guten, als besondres Moment des sittlichen Lebens auffassen, so ist sie Religion, d. h. Begeisterung für alles Gute, Wahre und Schöne. Die vorliegende Ethik soll beweisen, dass die Sittlichkeit und die Religion auch für den Atheismus wesentlich dieselbe Geltung und Bedeutung habe, wie für den Glauben an Gott; dass auch dieser Glaube nur eine Form der Religion ist, neben welcher eine andre Form ohne denselben recht wol bestehen darf.

Will man ein persönliches Wesen anerkennen, welches die absolute Güte, Wahrheit und Schönheit an sich ist und Gott genannt wird: so kann der Vernunft das Recht dazu nicht bestritten werden; und dann ist Religion die Begeisterung für Gott.

*) Unerhörte Religionsbeschimpfungen haben unsere Tage gehört. Dass man zu einer Gemeinschaft gesagt hat: eure Religion fordert kurzweg das Böse und ihr bildet eine Diebes- und Räuber-Bande, und dass man, wenn die berufenen Vertreter dieser Gemeinschaft erklärten, „unsere Religion fordert genau so das Gute, wie die eure", ihnen entgegnet hat: ihr lügt, um die auserschenen Opfer eurer Bosheit zu täuschen — dies ist unsren Tagen, dies ist Männern der Wissenschaft in Deutschland vorbehalten geblieben.

Wer aber eine solche Personificirung eines lebendigen Gottes der Güte, Wahrheit und Schönheit nicht bilden mag, also Atheist ist, der kann darum von der Anerkennung des Inhaltes des absoluten Wesens nicht entbunden werden: für ihn ist Religion die Begeisterung für ganz denselben Inhalt, aufgefasst in unpersönlicher Weise als das intelligible Reich der Humanität. „*Dein Reich komme*“ lautet das Gebet des jüdischen und christlichen Gläubigen, wie des Atheisten; denn es ist dem Inhalte nach nur ein und dasselbe Reich.

148. Ist nun hiernach die Religion die ganze Sittlichkeit, so ist sie dies doch in einer besondren Modification, wie wir schon öfter sahen, dass jede ethische Idee das Gute synonymisch bedeutet. So ist auch die Religion nur ein besondres Moment im Ganzen des ethischen Lebens, aber von größter Wichtigkeit.

Hierauf beruht die merkwürdige Stellung der Kirche, d. h. der Einrichtung für alle Menschen, gleichviel ob jung oder alt, gelehrt oder ungelehrt, zur Lehre und Pflege der Religion. Nämlich je nach dem Glaubensbekenntnis vereinen sich die Glieder der Gesellschaft, und solch ein Verein zur gemeinsamen Pflege der Religion der Mitglieder heißt eine religiöse Gemeinde. Der Pflege der Religion kann man zwar recht wol in der einsammen Kammer, kann man im Familien-Saale obliegen, ja dies muss sogar geschehen. Es zeigt sich hier aber in erhebendster Weise die Tatsache, dass das jedem Einzelnen Eigenste, seine sittliche Persönlichkeit, zugleich auch dasjenige ist, was ihn mit allen Andren verbindet, was in allen andren das Gleiche, d. h. nicht nur (logisch betrachtet bei subjectiver Vergleichung) das nicht zu Unterscheidende ist, sondern was (als objective Tatsache) in allen nur eins und dasselbe ist, dasjenige was den Einzelnen über seine Einzelheit hinaushebt und das Menschengeschlecht aller Orten und Zeiten zur realen Einheit zusammenfasst und den Einzelnen in dieses allgemeine wirkliche Reich menschlicher Intelligibilität (das Reich Gottes nennt es der Gläubige) als ein darin schaffendes Glied versetzt. Darum drängt die Religion, als ein Zweck und eine Wirksamkeit der Gesammtheit, den Einzelnen zum Anschluss an die Gemeinde.

Und diese Religion, die gegebene Gemütseinheit des Menschengeschlechts, gegeben für den Gläubigen durch den allliebenden Schöpfer, für den Atheisten durch den Charakter der Humanität, was hat sie in Hass, Mord und Peinigung verbrochen! — dem Ethiker ein schauriger Anblick der Weite zwischen dem ethischen Soll und dem ethischen Ist; Allen eine furchtbare Mahnung an die Gefahr, welche unfehlbar eintrifft, wenn die Religion als etwas besondres neben der Sittlichkeit, d. h. neben der Wissenschaft, der Civilisation und Kunst, gelten will, wenn sie nach ihrem Vorgeben diese Neben-Mächte in sich aufnehmen will. Wenn sie dies tut, wenn sie als Herrin nach ihrer Meinung Sittlichkeit, Tun und Wissen, beherscht, dann ist dies logisch die verkehrteste Begriffs-Verdrehung, und darum tatsächlich die grauenhafteste Verkehrung menschlicher und göttlicher Verhältnisse. Die Liebe, die Begeisterung der Sittlichkeit, kann den Glauben predigen; wenn aber der Glaube die Liebe predigt, so ist das nur Wortschwall, der die Flammen der Liebe verlöscht, so ist das nur der böse Sturm, welcher die Flamme des Scheiterhaufens anfacht, auf dem die Liebe ihren göttlichen Geist aushaucht. — Doch davon genug! Es ist in der Tat mehr für diejenigen bemerkt, welche nicht begreifen wollen, dass es eine Wissenschaft des Sollens geben muss. Aber die Ethik führt kein Schuldbuch; dies ist die Sache der Geschichte.

149. Die religiöse Gemeinde ist ein Verein, wie jeder andre, d. h. mit Rechten begabt, welche die Erreichung ihres Zweckes absehen. Sie hält Zusammenkünfte zur gemeinsamen lauten Anbetung Gottes. Die gemeinsame laute Gottes-Verehrung verlangt eine Organisation. An das Gebet muss sich auch die religiöse Belehrung schließen. Die Gemeinde bedarf also der Vorbeter und der Prediger, kurz der Geistlichen. Diese Beamte der Gemeinde wurden dann, wie bekannt, zu einer Institution und zu einer Macht, die ebenfalls Kirche genannt wird, und welche die Gemeinde völlig unterjocht hat. Die Ethik hat hierüber weiter nichts zu bemerken. Sie, nach ihrer milden, optimistischen Natur, schweigt von den Verirrungen, erkennt aber gern und freudig an, wie viel die Kirche für die Sittlichkeit,

Wissenschaft und Kunst und Civilisation geleistet hat. Unsre Ethik weiß selbst das Kapitel vom Chartreuse wol zu würdigen. Denn es gibt zwar Kleines; aber es hängt immer mit Großem zusammen.

Die Religion durchschlingt das ganze Leben: denn sie ist die eigentliche Persönlichkeit. Ist sie es, die in jeder Tat wirkt, in jedem Gedanken denkt, in jedem Gefühl fühlt: wie sollte sie nicht bei jedem Lebens-Ereignis wach werden? Sie soll uns in Reinheit erhalten, in die Höhe heben, Kraft und Vertrauen im sittlichen Lebens-Kampfe geben, Trost im Leid spenden, Mäßigung in der Freude und im Glück lehren: wie sollten wir nicht wünschen, ihr Wort zu vernehmen bei Geburt und Tod eines unsrem Herzen nahe stehenden menschlichen Wesens, beim Eingang in die Ehe, beim Uebertritt aus der Kindheit in das Treiben der Welt, bei Einweihung des neuen Hauses, bei der Grundlegung öffentlicher Gebäude, bei neu gegründeten Unternehmungen, bei großen für das öffentliche Leben wichtigen Ereignissen*), bei der Feier zum Gedächtnis großer Männer und und großer Taten der Vergangenheit u. s. w.? Und so geschieht es ja mit Recht nach allgemeiner Sitte.

---

*) Im Frieden und auch im Kriege. — Zwei Geschichtchen, die eine aus dem Talmud, die andre aus Josephus mögen hier am Platze sein. Als Israel unter Mose's Führung nach dem Durchzuge durch das rote Meer und dem Untergange der ägyptischen Verfolger das 2 M. c. 15 mitgeteilte Lied sang, wollten auch die Engel im Himmel ihr Te deum für dieses Ereignis erschallen lassen. Aber Gott verwies es ihnen: wie könnt ihr beim Untergange meiner Geschöpfe Lieder singen! — Dies ein talmudischer Mythos. Das andere ist eine Erzählung des jüdischen Historikers. Bei Gelegenheit eines Bürgerkrieges hatten sich die Priester in den Tempel geflüchtet, der vom jüdischen Volke belagert ward. Ein Heiliger ward von letzterem aufgefordert, die Belagerten zu verwünschen. Und er sprach: „Herr der Welt, da diejenigen, welche um mich stehen, dein Volk sind, und diejenigen, die belagert werden, deine Priester sind, so bitte ich dich, weder die Gebete dieser gegen jene, noch jener gegen diese zu erhören". Ist nicht jeder Krieg ein Bürgerkrieg?

In der Tat, eine Ethik des Krieges kenne ich nicht — nicht als ob ich leugnete, dass es Kriege gegeben habe und noch geben könne, welche nach der einen Seite als pflichtmäßig anerkannt werden müssen, und dass der Krieg zur Uebung vieler Privat-Tugenden Veranlassung gebe. Daraus aber auf die Notwendigkeit der Kriege für ewige Zeiten als eine an sich sitt-



e) Geselligkeit und Spiel. Erholung.

150. Wir verstehen hier unter Geselligkeit die Vereinigung zu Tätigkeiten, deren Zweck nicht ein bestimmt ausgesprochener materieller Nutzen, sondern Spiel, d. h. die Tätigkeit an sich ist. Näher bestimmt mag der Zweck Zeitvertreib oder der Genuss der Kraft-Offenbarung oder Uebung und Stärkung der Kräfte und Fähigkeiten sein *). Solches Spiel vollzieht sich wesentlich in Gesellschaft.

Weil es sich hier nicht um Nutzen handelt, so kommt die bloße Form der Tätigkeit, und nicht der Inhalt der Tat in Betracht; und so erscheint hier die Humanität unmittelbar ästhetisch. In der Gesellschaft zeigt sich der Mensch als schön in Gestalt und Bewegung, und hier herschen die Sitten des Anstands. Spiel und Geselligkeit sind die Flucht aus dem ethischen Ernst des Lebens.

So scheint auch die Ethik über dieselben nichts sagen zu können. Oder soll sie gebieten, dass man ehrlich spiele? Die Gesetze des Spiels haben keinen ethischen Inhalt, und überlisten ist vielfach Spiel-Gebot**). Wolwollen aber ist vom Spiel als solchem ganz ausgeschlossen. Dennoch spielt man nur mit solchen, denen man wolwill.

So ist aber eben dies das Sittliche am Spiel und an der Geselligkeit, dass darin eine Bekundung des Wolwollens liegt, während man zum Schein eine gegnerische Stellung einnimmt. So wird auch in der geselligen Unterredung vielleicht eine

liche Einrichtung, als ein Moment in den Ordnungen Gottes, zu schließen, scheint mir eine Sophistik, die der Widerlegung nicht wert ist. Und da die Anziehungskraft unter den falschen Begriffen gerade so groß ist, wie die unter den wahren, so finde ich es nur als Factum aufzeichnenswert, dass der Romanticismus die Religions-Kriege für die edelsten erklärte (Vgl. S. 241).

*) Lazarus, die Reize des Spiels.

**) Dennoch gilt in der allgemeinen Ansicht nichts als so verächtlich wie der falsche Spieler, weil er nämlich bekundet, dass er des Erwerbs wegen spielt. Er überlistet nicht, sondern er betrügt, er täuscht das Vertrauen. Er fälscht das Spiel, indem er sowol die Bedingungen desselben zu seinen Gunsten willkürlich und gegen die Voraussetzung abändert, als auch indem er das Spiel zu Ernst macht und dabei obenein unehrlich verfährt. Dem concessionirten Bankhalter ist freilich das Spiel voller Ernst.



gegnerische Meinung geltend gemacht aus Wolwollen, jedenfalls mit Wollwollen.

Dem Guten läuft alles gut aus. Erholung ist dem Menschen materielles Bedürfnis. Nennen wir alle Tätigkeit, die der Erholung dient, Spiel: so wird der Gute wissen, wie er sein Spiel einzurichten hat, dass es für ihn und den Spiel-(Gesprächs-) Genossen der Erholung der Kräfte zur Uebung des Guten diene; ja er wird wissen, durch Spiel unmittelbar Gutes zu tun. Ist es denn nicht eine erwiesene Woltat, wenn wir einem Kranken oder Genesenden oder einem Greise durch scherzende, geistreiche, angenehm erregende Unterhaltung eine Erquickung verschaffen? Ja selbst die Kunst, auch die dramatische, wird darum noch nicht herabgesetzt, dass man sie als Erholungs-Anstalt ansieht. Selbstverständlich wird ethischerseits behauptet, dass, je edler das Mittel, desto höher auch die Erholung, und dass der Mensch so viel wie möglich die höchsten Erholungen suche, jedenfalls aber niemals sich der Gemeinheit und dem Schmutz hingeben solle, niemals in der Erholung Kraft und Vermögen vergeuden dürfe.

Treffend und fast erschöpfend äußert sich Herbart über Arbeit und Erholung in folgender Weise (Werke 1851. VIII, 145): „Die Arbeit heftet sich unablässig an den gleichen Begriff, den bestimmten Begriff des Zwecks und der Regel; dabei rückt die Aufmerksamkeit zwar fort, aber gebunden an den Fortgang durch die Teile des Geschäfts. Von solcher Gebundenheit befreit sich das Gemüt in der Erholung. Es befreit sich, entweder, um sich auszudehnen in dem Gedankenkreise, welcher der Tugend geziemt, oder um sich hinzugeben an den unwillkürlichen Wechsel der Phantasien und der Erscheinungen. So scheidet sich die erhebende und die abspannende Erholung.“

Demgemäß würde die Kunst (Dichtung) die vollendetste Erholung gewähren: denn sie müsste die gemischte Art derselben heißen. Indem sie durch Vorführen wechselnder Phantasien abspannt, erhebt sie zugleich dadurch, dass sie in die höheren und höchsten Gedanken-Kreise leitet. Dies erreicht das Drama in gewissem Sinne wol am besten oder vollständigsten, und wäre

es auch nur durch seine Ausdehnung, während ein Bild von Stein oder Farbe nur einen Augenblick darbietet.

Erholung, Sabbath, im höchsten Sinne darf nicht nur die edle Kunst heißen, sondern auch die Religion und jede religiöse oder nationale Feier*).

f) Der Staat.

151. Wir haben die menschliche Gesellschaft nach den Haupt-Richtungen ihrer Tätigkeit vom ethischen Gesichtspunkt aus dargestellt. Diese Tätigkeiten werden teils von Einzelnen als solchen, teils von Vereinen in Gemeinsamkeit, teils von Einzelnen im Auftrage eines Vereins geübt.

So mögen Woltätigkeits-Vereine und Geschäfts-Associationen erstehen, Vereine zur Hebung der Wolfahrt der Mitbürger, zur Ausführung öffentlicher Arbeiten, zur Gründung und Unterhaltung von Schulen, zur Pflege der Religion u. s. w. u. s. w.; und alle diese haben ein Vermögen, sei es durch Beiträge der Mitglieder oder durch Besitz und Erwerb oder dies alles zugleich. Sie wählen Beamte unter ihren Mitgliedern oder auch unter den draußen Stehenden, auf Zeit oder lebenslänglich, denen unbesoldete Ehren-Aemter oder honorirte Pflichten auferlegt werden. Sämmtliche Einwohner einer Stadt oder eines Dorfes oder mehrer Dörfer und Städte können sich zu einer Bürger-Gemeinde, einer Commune vereinigen und durch einen Magistrat mit Hülfe von Bürgern die ihnen gemeinsamen Interessen verwalten lassen. Endlich können sich sämmtliche Bürger vieler Städte zu einem Staat, und die Staaten eines Volkes zu einem Gesammtstaat vereinigen — sie können und sie tun es.

Kurz so viel Arten von Zwecken sich in der menschlichen Gesellschaft geltend machen, so viel Arten von Vereinen gibt es; für jeden Zweck kann es mehrere geben, die innerhalb ver-

*) Ein Gesetz über die Sabbath-Feier müsste notwendig von dem Begriffe der Erholung ausgehen (in Anschluss an 2 M. 23,12. 31,17, wo Sabbath durch Erholung erklärt wird). Die Ruhe ist nebensächlich.



schiedner Kreise dasselbe erstreben; und ein Verein kann auch mehrere Zwecke verfolgen, also eine Mehrheit von Vereinen in sich schließen; und Vereine können sich zum Schutze gewisser gemeinsamer Interessen mit einander verbinden.

Nun sind die Rechte, nach unsrer Auffassung objectiv: sie sind den Menschen durch die sittliche Gemeinschaft gesichert und allen Verhältnissen nach der Natur ihrer Zwecke inwohnend, also auch den Vereinen und den Vereins-Zwecken innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Sie alle sind wirkliche Personen im intelligiblen Reiche der Geister.

Da das Recht allemal in einem Verhältnis zwischen Personen liegt, so steht dem Recht allemal eine Pflicht gegenüber — eine Pflicht, zu leisten, was das Recht fordert: sei es dass der Berechtigte vom Verpflichteten fordern kann, sei es dass er selbst verpflichtet ist, sein Recht zu betätigen. So kreuzen sich Rechte und Pflichten Einzelner gegen Einzelne und gegen Vereine, und Rechte und Pflichten der Vereine gegen einander, in mannichfaltigster Weise.

Rechte und Pflichten Einzelner und der Vereine, sind die Ein- und Aus-Atmungs-Function der sittlichen Gemeinschaft. Diese ist aber in beständiger Gefahr durch den Egoismus durchkreuzt zu werden; und ebensosehr ist jeder Zweck in der Gefahr, durch den andren, an sich löblichen Zweck gestört zu werden. Die Gesellschaft mit ihren unzähligen Zwecken Einzelner und der Vereine gleicht einer höchst complicirten Maschine mit unzähligen Rädern und Federn; gar leicht hemmt ein Rad, eine Feder die Wirksamkeit der andren. Jeder Zweck will nur sich, keiner hat das Ganze im Auge; und so sind Reibungen, Störungen, Verschiebungen sehr leicht. In gewissem Sinne entstammt jeder Zweck dem Selbsterhaltungstriebe, wie sittlich er auch sein mag; er wird aber unsittlich, sobald er einem andren, freilich gleich sehr der Selbsterhaltung dienenden, aber sittlich berechtigten, in den Weg tritt. Jeder sittliche Zweck hat seine Rechte.

So ist begreiflich, wie die best beseelte Gesellschaft eines Regulators bedarf, der den Widerstreit der Zwecke und Rechte schlichtet. Ist jeder Einzelne und jeder Verein ein Glied des gesellschaft-

lichen Organismus, so bedarf es eines Wächters und Schützers, der die Gesundheit des ganzen Körpers, und damit das wahre Gedeihen jedes Gliedes wart gegen die Gefahr eines einseitigen Wucherns, an welchem die Glieder, und somit das Ganze, zu Grunde gehen könnten. Es muss das Gleichgewicht aller Momente der Gesellschaft geschützt werden. Wer übernimmt diese Aufgabe?

Der Staat! d. h. wieder nur ein Verein, aber der umfassendste: denn er schließt alle Einzelnen und alle Vereine in sich: er wird von der gesammten gegliederten Gesellschaft gebildet zu dem Zweck, das Recht in der Gesellschaft zu schützen, und hat selbst keinen besondren Zweck. So ist er auch der höchste und der schlechthin unentbehrliche Verein. Wo sich ein Verkehr bildet, bildet sich ein Recht: so wird auch ein Schützer des Rechts notwendig, ein Staat. Sein Wesen liegt demnach in folgenden Punkten.

Erstens: Recht und Staat sind zwei so eng zusammengehörende Begriffe, dass der Name Polizei-Staat den bittersten Spott enthält.

Zweitens: Doch sind Staat und Recht nicht identische Begriffe. Das Recht ist der Zweck des Staates, der Staat ist das Mittel. Das vom Staate gegebene Gesetz ist eine Veranstaltung zum Schutze des Rechts; aber das Gesetz ist nicht das Recht und erteilt auch eigentlich kein Recht, sondern enthält teils Anerkennungen des Rechts, teils den Maßstab dafür, wie in streitigen Fällen das Recht zu finden sei, teils bloß Verordnungen zur Warung des Rechts. Freilich aber muss der Staat, wenn er seine Aufgabe soll erfüllen können, Rechte haben; und so kann er seiner Befugnis gemäß seinen Beamten und auch Privat-Leuten Rechte erteilen. Dies geschieht durch das Gesetz, wie es auch notwendig werden kann, jedes anerkannte Recht in einem Gesetz auszusprechen, um es zu sichern. Da ferner die in den Verhältnissen liegenden objectiven Rechte mit diesen Verhältnissen schwinden oder sich umgestalten können, so müssen diese objectiven Umgestaltungen auch ihren Ausdruck im Gesetz finden. Der Staat hat also das Recht, d. h. die Befugnis, in

Folge eines Gesetzes, ein objectives und gesetzlich anerkanntes Recht aus besondrer, genau bestimmter Ursache vorübergehend oder völlig aufzuheben. Er muss, um das Recht schützen zu können, auch Rechte vernichten oder beschränken können. Durch jede Verordnung wird ein bestehendes Recht modificirt; denn seine Geltend-Machung wird näher bestimmt, und ein Recht besteht nur insoweit, als es geltend gemacht werden kann. So scheint es dennoch, als wäre das Gesetz Herr des Rechts, Rechte verleihend und nehmend. Diesen Schein hat indessen das Gesetz nur, wenn es einseitig in Bezug auf das eine Recht betrachtet wird. Da aber das Gesetz ein Recht betrifft, so hat es allemal zwei Seiten, es bezieht sich auch auf ein andres Recht. Die Verordnung und das Gesetz regelt allemal das Verhältnis zweier Rechte zu einander und beschränkt das eine nur, um das andre zu sichern. Auch gibt ja der Staat allemal nur die Anerkennung eines objectiven oder idealen (§ 155) Rechts.

Drittens: Der Staat ist eben nur ein Verein zu besondrem Zwecke, und steht insofern mitten unter allen andren Vereinen der Gesellschaft. Seinem Zwecke gemäß aber erhält er dennoch eine andre Stellung: er wird herausgehoben aus allen Vereinen, weil er sie alle, wie auch die Einzelnen in ihren Rechten sichern soll. Er kann allen gebieten; aber er umfasst sie nicht, ist nicht der Inbegriff aller, und steht an Wert nicht über ihnen.

152. Dieser Ansicht steht eine andre streng gegenüber. Der Staat, sagt man, habe alle denkbaren Interessen der Gesellschaft zu schützen und zu fördern; er sei zwar Rechts-Staat, aber auch Cultur-Staat. — Hierin scheint mir ein verderblicher Irrtum zu liegen. Der Staat hat sich um gar keine Interessen irgend einer Person odes eines Vereins weiter zu kümmern, als dass er ihr Recht schützt und sie hindert andre Rechte zu verletzen. Er ist ganz unfähig, mehr als dies zu leisten und wird immer fehlgreifen und durch Misgriffe die Sache schädigen, wenn er sich in die Interessen selbst mischt, statt ihre Förderung den Einzelnen und den Vereinen zu überlassen. Heute ist der Staat eine Mischtung von Rechts-Verein und einem Verein zur Förderung auch andrer Interessen. Dabei wird er schwerlich stehn

bleiben können: er wird entweder (wie auch Ihering meint) allmählich alle Zwecke, welche jetzt von Vereinen verfolgt, ja sogar von Einzelnen besorgt werden, in sich aufnehmen (der Social-Staat): oder er wird auch diejenigen Zwecke, die er sich heute stellt, an Vereine abtreten (der ideale Socialismus). Geschieht ersteres, so ereignet sich die Ironie, dass der Rechts-Staat alle Rechte vernichtet; in letzterem Falle aber dürften doch wol immer noch gewisse andre Interessen neben dem Recht am geeignetsten vom Staate vertreten werden, z. B. weil sie so viel Mittel oder Mittel solcher Art erfordern, wie nur der Staat sie leicht beschaffen kann, und weil es Interessen sind, welche alle Einzelnen und alle Vereine einer nationalen Gesellschaft (Nation) betreffen. So wird auch die Vertretung einer Nation der andren gegenüber dem Staate überlassen.

Dieser Streit der Ansichten stammt noch aus dem vorigen Jahrhundert. In den letzten Jahrzehnten desselben erkannten die hervorragendsten Geister, dass der Staat, der bis dahin alle Interessen verwaltet hatte, meist alle Interessen untergraben hatte, dass selbst der wolwollende Staat durch Ausdehnung seiner verwaltenden Tätigkeit, selbst in dem Falle, dass er wirklich die Interessen fördert, nur Unheil stiftet, weil er das Recht und die Tatkraft, also die Sittlichkeit seiner Bürger erstickt. Dies hat Niemand so klar und eindringlich dargelegt wie Wilh. v. Humboldt (Grenzen der Wirksamkeit des Staates). Die von ihm entwickelte Ansicht, nach welcher der Staat nur Sicherheit zu schaffen hat, hat in Deutschland wol niemals weite Verbreitung gefunden und hat sich dennoch durch die Gewalt der Umstände tatsächlich vielfach Bahn gebrochen. Namentlich waren es neu entstandene Bedürfnisse und Interessen, die nicht warteten, ob der Staat sich ihrer annehmen wolle, und die von Vereinen in die Hand genommen wurden, zufrieden, vom Staate in ihrem Recht geschützt zu werden. Jetzt wenden sich viele Stimmen gegen die privaten Unternehmungen, und wollen sie sämmtlich dem Staate zuweisen. Ich fürchte, dass diesem Gebahren (es nennt sich socialistisch) eine Schwäche zu Grunde liegt. Den Druck des wolmeinenden, fürsorgenden Staates kennt

man nicht mehr; die Freiheit des Handlens aber bringt gewisse Uebelstände mit, die man nicht ertragen mag. Statt nun daran zu denken, wie dem Misbrauch abzuhelfen, und zwar entweder überhaupt gar nicht durch den Staat oder doch nur durch die regelmäßige, das Recht überwachende und sichernde Tätigkeit desselben, will man die lästige Erstgeburt der Freiheit um ein utilistisches Linsen-Gericht verhandlen. Dass uns nur nicht bald Humboldts dröhnender Vorwurf der Feigheit*) härter treffe als diejenigen, gegen die er ausgesprochen war.

153. Man klagt, dass vielfach der Staat als der Feind betrachtet werde, den man nur bekämpfe, nur mit Mistrauen ansehe; jene Humboldt'sche Ansicht wolle den Staat zu einer bloßen Rechts-Versicherungs-Gesellschaft herabwürdigen. Dagegen müsse die antike Ansicht vom Staat wieder lebendig werden, dem der Bürger mit Leib und Seele gehörte. In der Tat aber liegt doch die Sache so, dass der Staat, der für uns

*) Wilhelm v. Humboldt's gesammelte Werke I. S. 380. „Im Anfang Jan. 1800“ redete er seinen eben gewonnenen Erstgeborenen an:

Schwer, o Kind, ist die Zeit und mühevoll, wo du den Tag siehst,
  Arbeit heischend und Mut in dem ermüdenden Kampf...
Und auf die Stimme des Gotts, des ernstgebietenden Richters,
  Merke mit achtsamem Sinn, wo in der Brust sie dir tönt!
Denn nicht in luftigen Wolken, noch hoch in der Wüste des Aethers
  Tront er; ihn zeuget des Mannes tiefer Gedanke sich selbst.
Los von der Hand der Natur und der still beschränkenden Sitte,
  Die ihn in kreisendem Lauf sorgsam und sicher geführt,
Riss sich, im Ungestüm der plötzlich erwachenden Kräfte,
  Ungeduldig der Mensch, zeichnend sich selber den Pfad;
Und nun gilts in der Nacht des tief aufwogenden Meeres
  Vom umnebelten Pol kühn zu entreißen den Stern,
Welcher den schweifenden Nachen, nicht mehr am nahen Gestade,
  Sicher und unversehrt führ' in den Hafen hinein...
Aber es sinket den Feigen die Kraft beim halben Beginnen;
  Mutlos geben sie auf, was sie mit Blut sich erkauft;
Und nach Ruhe sich sehnend, vergessen sie törichten Sinnes,
  Dass nur des Tapfern Mut bricht das erzürnte Geschick.
So auch haben sie dir die göttliche Freiheit entweihet,
  Pflanzend mit Unbedacht, wo sie der Boden nicht trug;
Nicht so verschwendet die Frucht, die goldne, die Tochter des Himmels,
  Nur ein starkes Geschlecht pflückt sie mit würdiger Hand.

sorgt und unsre Geschäfte vollzieht, unser Feind ist, und sich selbst, der Pflege des Rechts, untreu wird. Der Staat aber, der seinen Bürgern nur die Rechte sichert, übrigens aber, indem er sie für mündig hält, sie selbst wirken und schaffen lässt, dem fühlt sich jeder hingegeben, mit dem fühlt er sich Eins, in dem fühlt er sich als in seinem eignen Staate.

Man hat die Zurückhaltung des Staats von der Tätigkeit der Bürger und dessen Beschränkung auf die Sicherheit durch die Phrase des nichtsnutzigen *Laisser aller* herabsetzen wollen. Der Staat aber hat die schönste und weiteste Aufgabe, wenn er das *Laisser faire* nach dem Recht ausübt. Mehr und höheres als Rechts-Sicherungs-Gesellschaft kann der Staat nicht sein; wem dies nicht genug scheint, der verkennt die Würde des Rechts. Selbst da, wo der Staat die Tätigkeit der Einzelnen oder Vereine unterstützen muss, soll er es so tun, dass er die Hülfsmittel vermehrt, aber die Initiative und Anordnung, Plan, Sorge und Ausführung den Bürgern überlässt und nur das Recht und die Pflicht überwacht; denn die Sorgsamkeit und eigne Energie des sittlichen Wollens soll er überall respectiren, pflegen und heben.

Der Staat soll nicht herschen; denn man herscht nur über Feinde. Der beherschte Bürger ist Feind des Herschers, voll Mistrauen gegen ihn und ungehorsam. In den Gesetzen des herschenden Staates kann er nicht sein Recht sehen; und kann er sich da nicht widersetzen, so wird er sich kriechend oder murrend unterwerfen. Der Staat soll überwachen; den

---

Da ich einmal die Stimme Humboldt's über die französische Revolution heraufbeschworen habe, so lasse ich sie noch einige Verse weiter reden, die das deutsche Volk betreffen:

Wenig wird noch erkannt das Volk, das still und bescheiden
Aber tiefern Ernsts kühnere Bahnen sich bricht;
Doch sie kommt die vergeltende Zeit, schon winkt sie nicht fern mehr,
Wo es dem Folgegeschlecht zeichnet den leuchtenden Pfad.
Nicht mit Waffen wird es, nicht kämpfen in blutigen Kriegen,
Sichrer herschet durchs Wort, edler sein schaffender Geist.

Entschieden hat Humboldt das Jahr 1870—71 nicht vorausgesehen. Sollte nun durch dasselbe seine Prophezeiung vernichtet sein?

wachenden Staat liebt man. Aber herschen ist leicht, wachen schwer.

Wir stellen also als Grundsatz hin: der Staat (überhaupt der umfassendere Verein, wie die Stadt-Gemeinde) soll keine Pflicht übernehmen, keine Arbeit ausführen, welche von dem engern Verein oder von dem Einzelnen recht wohl, zweckgemäß und erfolgreich, ausgeführt werden kann. Denn nur bei Festhaltung dieser Beschränkung behält der Staat (die Stadt und der weitere Verein) die Kraft zu solchen Aufgaben, welche nur sie lösen können, und andrerseits wird die Sittlichkeit durchgängig gefördert, die Kraft gehoben, wenn jedem Einzelnen und jedem engern Verein so viel aufgegeben bleibt, als sie unbeschadet der Sache erfüllen können.

154. Der Grundfehler ist die Trennung von Recht und Sittlichkeit, der sogenannte Selbst-Zweck des Rechts. Es ist eben so falsch zu sagen: der Bürger oder die Gesellschaft ist des Staates wegen da, als: der Staat ist der Gesellschaft wegen da. Das Richtige, das Sittliche ist: die Gesellschaft, wie sie so viele Vereine in sich trägt, wie sie eine Gemeinsamkeit des Verkehrs bildet, bildet auch den Staat. Die Gesellschaft, als das Recht und die Pflicht ihres Verkehrs überwachend, ist der Staat. Dann, wenn sie eins sind, sind beide sittlich. Nicht die Vereine müssen aufgehen im Staat, sondern der Staat in der Gesellschaft (S. 236).

Wir haben hier nicht die politischen Staatsformen zu prüfen; aber die Ethik kann nur sagen: derjenige Staat ist der beste, der am meisten die sittliche Regsamkeit der Bürger fördert, der alle Kräfte der Gesellschaft weckt und jeder nach dem Maße ihres Rechts Raum schafft. Dadurch bereichert und erhöht er das sittliche Leben.

155. Wir wollen im folgenden, um leicht eintretende Misverständnisse zu meiden, das (wie man zu sagen pflegt) der Person angeborene (§ 97—100) und den Verhältnissen innewohnende, das ungeschriebene, ewige Recht das ideale nennen, das im Gesetz ausgesprochene aber das positive. Wahrhaft sittlich ist ersteres noch nicht; sondern man muss allerdings sagen: nur das positive Recht, insofern es dem idealen zur Verwirklichung verhilft, also

vielmehr die angemessene Verbindung beider, ist sittlich und stellt die intelligible Rechts-Ordnung her. Von jedem für sich genommen gilt der bekannte Spruch: das höchste Recht ist das höchste Unrecht. Die Weisheit liegt in der derartigen Einrichtung des positiven Rechts, dass es am meisten das ideale sichert; darin liegt die Wahrheit oder Vollkommenheit des positiven Rechts. Von der Möglichkeit des ungerechten Rechts und der gerechten Ungerechtigkeit war schon die Rede. Das positive Recht, welches, statt das ideale zu sichern, es verletzt, ist ungerecht, falsch, unvollkommen. Wir reden hier, in der Ethik, nur vom wahren positiven Recht.

156. Man nennt das Recht eine Friedens-Ordnung. Das ist eine juristische oder legale Ansicht und Bezeichnung; aber die Ethik kann sich damit nicht einverstanden erklären. Zwei Staaten, die sich einander tödlich hassen, aber im Streit ermattet sind, finden es ratsam eine Friedens-Ordnung herzustellen, einen Vertrag zu schließen, durch den sie sich so lange binden lassen, als es ihnen gefällt. Es ist ein Modus vivendi. Hier ist Friedens-Ordnung ohne Friedfertigkeit der Gesinnung. Im Staate soll Friede bestehen, d. h. die Bürger sollen dem Gesetz freiwillig und gern gehorchen, sollen die jedem bewilligten Rechte anerkennen. Ihre Selbsterhaltung soll Niemanden beleidigen und Jedem das Seine geben. Aber es soll nicht eine bloße Friedens-Ordnung, ein Vertrag, bestehen, den Jeder gern brechen möchte, wenn er nur die Kraft dazu hätte. Das Recht, das positive, soll so hergestellt sein und derartig in den Subjecten leben, dass niemand Lust hat, den Frieden zu stören. In Zeiten, wo ein solches positives Recht objectiv und subjectiv nicht bestand, war es genug, wenn der Kaiser den Landes-Frieden erhalten, den Bruch desselben strafen konnte.

Friede bezeichnet einen gesellschaftlichen Zustand; ihm entgegengesetzt ist Streit. Friedfertigkeit ist eine Tugend, ist die Liebe zum Frieden und sucht diesen überall herzustellen und friedfertige Gesinnung zu verbreiten. Ihr entgegengesetzt ist die Unfriedfertigkeit, ein Laster, nämlich die Sucht, den Frieden zu stören, weil man nicht den Willen hat, ihn mit seinen Pflichten

zu ertragen. Dagegen bedeutet Opposition nur eine gewisse Unzufriedenheit mit irgend etwas, irgend eine besondre gegensätzliche Beziehung, die sehr ideal und sehr wol begründet sein kann, nicht nur allem Bösen gegenüber, sondern allem was ihr nicht sach- und zweckgemäß scheint, und die den Frieden weder stören muss noch stören darf. Der Kampf mit allen rechtlichen Mitteln zur Herstellung oder zur Verteidigung eines anerkannten Rechts oder zur Vervollkommnung des positiven Rechts ohne Rücksicht auf egoistische Vorteile, muss in hohem Maße ethisch gefallen. Die Begeisterung schwärmt nicht bloß, sondern kämpft auch, wo es not tut.

Der Staat sichert nicht bloß das Recht innerhalb der Gesellschaft unter ihren Gliedern, Einzelnen und Vereinen, sondern auch das Recht der Gesellschaft, die sich zum Staate vereint hat, gegen andre gleichartige Gesellschaften: die Politik ist nicht bloß eine innere, sondern auch eine äußere. Wie die Sachen bis heute liegen, muss der Staat auch Krieg führen: eine traurige Notwendigkeit, an die sich selbst edle Geister in dem Maße gewöhnen, dass sie dieselbe für eine ewige, für inbegriffen in der Rechts-Ordnung halten: der Krieg dürfe nicht dem ewigen Frieden weichen (S. 229 Anm.). Die Ethik ist nicht so blind, zu verkennen, dass nicht nur ein Krieg unter Umständen sittlich sein kann, sondern dass er auch höchste sittliche Betätigung herbeiführen kann und wirklich vielfach herbeiführt, Taten des höchsten Wolwollens und der Großmut. Hält man es aber für Träumerei, wenn Viele den Krieg für entbehrlich und wol zu vermeiden erachten: so sollte man doch nie übersehen, dass er ein Uebel ist wie verheerende Natur-Ereignisse, welche ja nicht minder hohe Tugenden wecken, und denen doch, so sehr nur immer möglich, vorgebaut werden muss, weil sie eben von Uebel sind. Gewisse Tugenden müssen von der Sittlichkeit außer Gebrauch gesetzt werden, indem ihnen die Gelegenheit zur Betätigung entzogen wird.

157. Jetzt aber benutze ich einen Umstand, den der Krieg veranlasst, zur Erläuterung eines eben ausgesprochenen Gedankens. Was ist das Heer? das Volk in Waffen! so hat zuerst

Preußen, dann ganz Deutschland geantwortet. — Was ist der Staat? fragt man: Das Volk im Recht, so lautet die Antwort, d. h. die Gesellschaft, Recht herstellend, das Recht in ihrer Mitte überwachend. Möge Deutschland diese Antwort in der Tat und Wirklichkeit geben.

158. Wie uns hier die Constitution des Staates nicht angeht, sondern nur die Aufgabe, die der Staat mit jeder Constitution zu lösen hat: so kümmert uns hier auch bloß der Inhalt des Rechts, und gar nicht die Form, in welcher der Staat für Sicherung des Rechts sorgt, insofern nicht der Inhalt und die Form einander bestimmen.

159. Da das Recht gegen den tätlichen Ein- und Angriff des Egoismus, das höhere gegen das niedere, besonders das gesellschaftliche Recht gegen das des Einzelnen, geschützt werden muss: so kann dies auch der Staat nur durch tätliches Eingreifen; er muss gegen den Willen Zwang üben. Dieser folgt also aus der Natur der Aufgabe der Rechts-Sicherung, und der Staat muss die Macht haben, ihn üben zu können. Der Staat hat die Pflicht, und folglich das Recht zum Zwang. So gehört die Zwangs-Macht zum Begriff des Staates, aber nicht zum Begriff des Rechts, wie die Ethik ihn festzustellen hat. Die ethische Rechtlichkeit (nicht bloß die legale, mit der der Staat zufrieden sein muss) lässt sich so wenig erzwingen, wie Wolwollen. Der Staat aber, das positive Gesetz, muss sich bei dem legalen Gehorsam befriedigt finden; denn in die Rechts-Ueberzeugung darf er sich nicht einmischen. Der ethisch gute Bürger muss und soll Gesetzen gehorchen, auch wenn er dieselben als ungerecht verabscheut. Dagegen muss ihm der Staat erlauben, innerhalb gezogener gesetzlicher Grenzen, auf verfassungsmäßigem Wege, zur Umgestaltung der misliebigen Gesetze hinzuwirken. Wo Freiheit des Wortes besteht, kann für die Tat absoluter Gehorsam gegen das bestehende Gesetz gefordert werden.

Betrachten wir jetzt die zwei wesentlichsten Punkte der Staats-Wirksamkeit etwas näher, nämlich die Rechte und Pflichten des Bürgers und das Eigentum.

1. Der Bürger. Beseelung der Gesellschaft.

160. Eine Person ist ein ethisches Wesen, welchem, eben weil es ethisch ist, Rechte zustehen; sofern sie innerhalb einer Rechtsgemeinschaft steht, heißt sie Bürger.

Inwiefern dem Menschen Rechte angeboren sind, ist schon oben gesagt (§ 93f.) Das Recht ist nicht dem Menschen mit seinem physischen Dasein gegeben; sondern dem Bürger wird es bei seiner Geburt seitens der Gesellschaft erteilt.

Indem das neugeborne Kind von der Gesellschaft aufgenommen wird als ein solches, welches einst ihr Mitglied werden soll, werden ihm auch alle dadurch bedingten Rechte zugesprochen. Zu solcher Aufnahme aber ihres Kindes haben die Eltern als Glieder der Gesellschaft das Recht. Das Kind erhält von den Eltern nicht nur Leben, Leib und Seele; sondern es erbt sogleich in Folge ihres Rechts in der Gesellschaft auch sein Recht. Durch diese Vererbung des Rechts haben die Eltern und die Gesellschaft Pflichten gegen das Kind.

Diese Rechts-Vererbung beruht nicht sowol darauf, dass das Kind die unmittelbare Fortsetzung der Eltern bildet, dass es beinahe nur als Erweiterung ihres Geistes und Körpers, als voraussichtliche Verlängerung ihres Lebens nach ihrem Tode zu betrachten ist: denn dies alles ist materiell und mechanisch; sondern nur darum ist das Kind schon, bevor es an das Licht tritt, ein rechtsfähiges Wesen, weil die Gesellschaft den Eltern zugestanden hat, dass sie ihr Kind als rechtsfähig betrachten wolle, und sie die Eltern demgemäß verpflichtet hat.

Noch allgemeiner aber muss gesagt werden: einem Wesen gegenüber, welches, wie das menschliche Kind, die Anlage zur Entwicklung einer ethischen Persönlichkeit in sich birgt, hat die Gesellschaft die Verpflichtung, ihm Rechte zuzuerkennen, selbst ohne jede Rücksicht auf die Eltern. Das Aussetzen oder Töten eines neugebornen Kindes, ja selbst die Tötung eines noch nicht geborenen, ist Verletzung einer Person. Denn wenn diese auch noch kein Recht hat, so fordert doch die Idee des Wolwollens und der Vollkommenheit, dass auch an ihr die Idee des Rechts verwirklicht werde.

161. Da nun von der Gesellschaft das Recht des Kindes auf Pflege und Erziehung ausgeht, so hat sie auch die Pflicht dazu.

Die Erziehung und Pflege des Kindes wird aber (nach unsrem Grundsatz S. 239) die Gesellschaft den Eltern überlassen, d. h. sie wird ihre Pflicht gegen das Kind durch die Eltern erfüllen lassen, zumal da die Eltern doch die Veranlassung zu dieser Pflicht gegeben haben, und da sie nach Natur-Instinct dazu die meiste Bereitwilligkeit zeigen, wie auch in der Tier-Welt jedes Paar seine Jungen pflegt. — Woraus zugleich auch folgt, dass die Gesellschaft, sobald die Eltern unfähig zu dieser Pflicht-Erfüllung sind, selbst eingreifen muss.

162. Wenn nun die Gesellschaft das Neugeborene darum aufnimmt, weil dasselbe mit der Anlage zur ethischen Persönlichkeit begabt ist (§ 160), und wenn sie es eben darum erzieht und unterrichten lässt: so wäre es doch ein sonderbarer Widerspruch, wenn sie später dem erzogenen und entwickelten Menschen das Recht zur Betätigung der ethischen Persönlichkeit nicht vollständig zuerkennen und sichern wollte. Vielmehr ist dies das erste Gesetz: für die Gesellschaft als Ganzes, wie für die Vereine, wie für jeden Einzelnen ist die Person nach allen Ideen der Sittlichkeit unverletzlich, d. h. der Einzelne hat das Recht nicht nur überhaupt zu leben, sondern sich sittlich zu betätigen, seine sittliche Persönlichkeit zur Geltung zu bringen.

163. Als die oberste Zweiteilung alles Daseienden gilt für die Ethik nicht Organisches und Unorganisches, auch nicht Beseeltes und Unbeseeltes, auch nicht Körper und Geist, sondern Person und Ding. Das Ding ist rechtlos, ist nur Gegenstand des Rechts; die Person hat Rechte, und darum allerdings auch Pflichten. Ein Ding dagegen ist Gegenstand des Strebens und dient zum Genuss oder als Mittel zur Herbeischaffung eines Genusses, und ist insofern nützlich; eine Person ist nur Zweck, und zwar Selbst-Zweck; das heißt nicht nur, dass eine Person sich selbst Zweck ist, indem sie immer bloß ihre sittliche Persönlichkeit zu betätigen sucht, sondern sie ist auch von den Andren, selbst dem sie einen Nutzen zu schaffen verpflichtet ist, als Person zu achten und in ihrem Recht, folglich als ihr Selbst-

Zweck anzuerkennen. Hierauf beruht alle Rechtlichkeit, aber auch alles Wolwollen. Denn der Wolwollende nimmt die Persönlichkeit des Andren nur so, wie diese für den Andren selbst Zweck ist, in seinen Zweck auf; er macht sie nicht zu einem Zwecke seines eignen Nutzens (das hieße ja Mittel); sondern er macht sie zu einem Zwecke für sie selbst.

Hierauf gründet sich die ethische Maxime: sittlich ist, die Person immer als Person zu behandlen; unsittlich ist, dieselbe als Sache zu behandlen. Letzteres tut, wer im Verkehr mit einem Andren, sosehr nur an seinen Vorteil denkt, dass man die Rechte des Andren nicht beachtet. Wer eine Person als Sache gebraucht, begeht an der Persönlichkeit einen intelligibeln Mord. Wie der Mörder eine Person zum Klumpen wandelt, so macht auch, wer die Peitsche über Sklaven schwingt, aus Personen eine Maschine. Und nicht minder mordet die Persönlichkeit, wer durch Gewalt, Drohung oder List jemanden hindert, seine Bürger-Pflicht zu erfüllen, oder ihn zwingt *ja* zu sagen, wo ihm *nein* auf der Zunge liegt; und wer überhaupt die Widerstandslosigkeit des Andren dazu benutzt, dessen Kraft auszubeuten.

Dinge an sich haben kein Recht, aber sind Objecte des Rechts; und da genau genommen das Ding Jedem gehört, so hat niemand das Recht, es mutwillig zu vernichten.

Tiere haben ebenfalls kein Recht, weil keinen vernünftigen Willen; aber sie haben Gefühl, und darum Anspruch auf unser Wolwollen, zumal Haustiere, welche dem Besitzer von der Gesellschaft vertrauensvoll überlassen sind.

164. Nun aber werden wir den Punkt erreicht haben, wo es nötig und möglich wird, die Idee der Persönlichkeit zu ergänzen, nachdem wir die empirischen Bedingungen, unter denen sie verwirklicht werden soll, von der ethischen Seite aus gewürdigt haben. Wir dürfen jetzt nicht mehr von jener Abstraction der Persönlichkeit reden, da wir uns schon längst mit der im Individuum innerhalb einer vielfach gegliederten Gesellschaft lebenden Person beschäftigen; und noch weiter können wir an deren Stelle den Bürger setzen, da eben Bürger die im Staate

lebende Person ist, und der Staat die Tätigkeit sämmtlicher Individuen und Vereine einer Nation in sich schließt, ja sogar noch auf die Verbindung mit allen andren Staaten, also mit der Menschheit, hinweist.

So haben wir nun die Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit, die Tugenden der Persönlichkeit, dahin zu ergänzen, dass wir die ethische Einsicht nicht bloß als ein subjectives Wissen der Person auffassen, sondern zugleich und in noch wesentlicherer Weise als den objectiven sittlichen Geist der Gesellschaft, wie dieser sich teils theoretisch als das allgemeine sittliche Bewusstsein in ethischen Grundsätzen, teils praktisch in sittlichen Institutionen verwirklicht hat. Es handelt sich also nicht bloß um die Harmonie des ethischen Lebens der Person mit ihrer Einsicht von den ethischen Ideen, sondern mit dem ethischen National-Geiste. Zugleich ist auch jede Person Vorstellungs-Object für viele andre, d. h. für einen größern oder geringern Bruchteil der Gesellschaft, innerhalb deren sie sich ethisch betätigt. Jeder beurteilt den Andren, wie sich selbst, und wird vom Andren beurteilt, wie von sich selbst; d. h. psychologisch, jedes Bewusstsein appercipirt nicht nur eine Welt von Dingen, sondern auch das Bewusstsein des Andren, woraus sich ein gemeinsames Bewusstsein der Gesellschaft ergibt. Nicht nur tatsächlich sind die ethischen Ideen und Grundsätze der Personen einer Gesellschaft dieselben; sondern jeder weiß auch, dass die ethische Einsicht des Andren von ihm, wie die seinige vom Andren gedacht wird. Jeder weiß den Andren in seinem Bewusstsein und sich in dem Bewusstsein des Andren. Das Bewusstsein der Gesellschaft wird als einheitliches angesehen, als wirkliches Gesammt-Bewusstsein, in welchem wie im Einzel-Bewusstsein Harmonie herschen muss. Die Gesellschaft ist eine ethische Person (§ 105).

So heißt nun Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit: so leben, wie der Andre ihn lebend denkt, und den Andren so denken wie er lebt. So wird einerseits Heuchelei und Lüge, anders sein und anders scheinen, als Störung der Harmonie des gesellschaftlichen Bewusstseins verurteilt; Jeder hat sich nicht

nur daraufhin gewissenhaft zu prüfen, ob sein Wollen der Idee wirklich entspricht; sondern er muss sich auch dem Andren so zeigen, wie er ist, und darf nicht gut scheinen wollen, während er schlecht ist. Und andrerseits darf er nicht leichtsinnig dem Andren Unsittlichkeit oder Mängel andichten, die dem Andren fremd sind: er darf nicht Vorurteile hegen oder gar verleumden.

Die Lüge ist von allen Ethikern wie vom allgemeinen Bewusstsein aufs härteste verurteilt. Sie widerspricht allen ethischen Ideen: dem Wolwollen und dem Recht, weil sie Ausfluss und Mittel des Uebelwollens und der Unrechtlichkeit ist, eben weil sie vor allem eine Verletzung der sittlichen Persönlichkeit ist; sie ist ein innrer Widerspruch, der sich tatsächlich nach außen wendet. Sie zerstört die Grundlage der sittlichen Gesellschaft und macht den Verkehr unmöglich. Ihr sind alle Personen nur Sachen, die sie ausbeuten will.

Kommen wir nun zur Stellung des Bürgers im Staate. Welche Rechte hat ihm der Staat zu sichern? und welche Pflichten hat er ihm aufzuerlegen?

165. Der Staat hat den Bürger nicht als Sclaven, als Leibeigenen, als Untertan hinzustellen, sondern als freie Person (§ 162), Glied des Rechts-Verbandes. Er verlangt von ihm die unweigerliche Erfüllung seiner Pflichten gegen den Staat, weil dies sowol das Recht des Staates als des Bürgers selbst ist.

Unverletzlich ist die Wohnung gegen jede Zudringlichkeit (S. 195), sowol Einzelner als auch der Polizei; frei ist der Bürger, sich einen Beruf zu wählen oder seinen Sohn einem Berufe zu widmen; frei ist er, seinen Wohnsitz dahin zu verlegen, wo er Raum finden mag; heilig ist die Person in ihrer wissenschaftlichen und religiösen Ueberzeugung. Die Freiheit der Vereinigung mit Gleichgesinnten, Freiheit der Rede in Wort und Schrift hat der Staat zu achten und zu schützen. Doch nur diesen Grundsatz der Toleranz kann die Ethik aussprechen; inwieweit derselbe in der Praxis betätigt werden muss, inwieweit höhere Rücksichten auf das Gesammtwol, auf die öffentliche Sittlichkeit und Anstand, auf schuldiges Wolwollen seine Beschränkung findet, ist Sache der praktischen Weisheit. Bitten

aber, dringend bitten muss der Ethiker den Staatsmann und Gesetzgeber, dass er nicht zu zaghaft und furchtsam sei; die höheren Interessen stehen hoffentlich so fest, dass sie gegen einzelne Stimmen nicht mit Rechts-Einschränkungen verteidigt zu werden brauchen. Auch glaube man, dass was in Worten von dem einen gefehlt wird, am besten durch die Worte eines andren wieder gut gemacht wird; statt der unmöglichen Unterdrückung von Gedanken erwarte man von der sicher nicht fehlenden Discussion Aufklärung derselben. Man schenke der allgemeinen Meinung ein wenig Zutrauen, dass sie im Streite der Meinungen das Wahre herausfinden, und dass sie namentlich die Verspottung des Heiligen, die Herabziehung des Hohen verabscheuen und durch ihre Verachtung bestrafen werde. Durch Uebermaß von Furcht und Delicatesse könnte leicht eine verderbliche Ansicht mehr gefördert werden, als sie durch eigne Kraft sich auszubreiten vermocht hätte. Darüber muss man unbedingt klar sein, dass Meinungen, sogar schädliche und verbrecherische durch Gewalt nicht unterdrückt werden können. Beim Anblick eines solchen Kampfes macht der Staat immer den Eindruck eines riesigen Tolpatsch, der gegen einen geschickten Faustkämpfer ringt; jeder Schlag, den letzterer dem erstern beibringt, vermehrt den Hohn seiner Freunde gegen den Riesen; und jeder Schlag, den er vom Riesen empfängt, erweckt ihm Mitleid auch bei solchen, die den kleinen boshaften Ringer eigentlich gar nicht mögen.

Statt selbst zu Gewalt zu greifen und eine gesetzliche Ungerechtigkeit herzustellen, hat der Staat vielmehr solcher Gewalt, welche ein Teil der Bevölkerung gegen eine andre oder gegen einen Einzelnen zu üben im Begriffe ist, mit Kraft und Geschick entgegenzutreten. Dies wird er überall mit um so größerer Autorität und also mächtigerem Einfluss tun, je weniger er sich selbst solche Gewalt in ähnlichen Fällen hat zu Schulden kommen lassen. Der Staatsmann muss es verstehen, mit den allgemeinen Gesetzen über Rechts-Verletzungen durch Wort oder Tat und mit den allgemeinen Veranstaltungen zur Sicherung des Rechts oder zur Sühne des begangenen Unrechts auch die Presse und

das öffentliche Wort und jede Erregtheit der Massen in den notwendigen Schranken zu halten. Das Gesetz, welches ein wie allemal Geltung hat, muss für alle Fälle genügen; das Wort in Volks-Versammlungen oder das Gespräch an öffentlichen Orten, ist rechtlich so zu sichern, wie das innerhalb der eignen Wohnung gesprochene. Die Sprache gehört nicht bloß mir und dir, sondern der Gesellschaft und bildet die Vermittlung des Einzelnen mit der Gesammtheit. Die Bürger sind nicht unzusammenhängende Atome, sondern bilden ein Ganzes, indem jeder jeden und die Gesellschaft in seinem Geiste trägt. Der Ausdruck dieser Verflechtung aller Einzelnen zu einem großen geistigen Körper ist die Rede in Laut und Schrift. Das ist die hohe sittliche Aufgabe der Rede und der Presse: durch das edle Wort in der Volks-Versammlung, und in der daurenden Literatur wie in den Tages-Blättern wird eine Heerde Menschen zu einer beseelten Gesellschaft. Jeder äußere Zwang wird ihre Wahrhaftigkeit beeinträchtigen. Was sie in ihrer Freiheit sündigt, muss sie in ihrer Freiheit sühnen.

Noch weniger als die staatliche Ordnung können die Mächte des menschlichen Gemüts durch Rede und Schrift verletzt werden. Die Anklagen auf Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung müssen schwinden; dahinter versteckt sich allemal bloß eine private Genugtuung. Es schmerzt mich, wenn ich Torheiten über Gott höre, wie es mich schmerzt, wenn ich die Philosophie verspotten höre, oder wenn ich höre, dass mit kindischem Unverstand, was mir als das Sittlichste und Schönste gilt, mit Schmutz beworfen wird, oder dass der irdische Träger der Majestät falsch und ungerecht beurteilt wird. Was soll mich nun trösten? — dass der Narr bestraft werde? Seine Narrheit ist ihm Strafe genug, dünkt mich.

Das Gewissen des Menschen schreit dawider, wenn ihm verwehrt wird, nicht nur das zu betätigen, was er für Wahrheit hält, sondern auch es auszusprechen. Nur wenn die Freiheit des Wortes in jeder Art, wie es sich vernehmen lassen mag, geschützt ist, kann mit Recht absoluter Gehorsam des Bürgers gegen das Gesetz gefordert werden, mag ihm dieses gefallen oder

nicht. Ergreift z. B. der Staat zur Sicherung der Gesundheit der Einwohner eine Vorkehrung wie die des Impfens, so mag jeder über das Impfen denken und reden wie er will, und er mag versuchen, seine Ueberzeugung zur allgemeinen zu machen, d. h. die medicinisch-wissenschaftlichen Autoritäten von der Schädlichkeit dieser Operation zu überzeugen — so lange aber dies nicht gelungen ist, muss er gehorchen. Mag jemand an Gott glauben oder nicht, und wie er auch an Gott glauben mag, wenn der Staat den Eid in bestimmt vorgeschriebener Formel fordert: so ist es Ungehorsam und Torheit, denselben zu verweigern. Den Eid leisten, heißt ethisch, bei dem was dem Schwörenden als Heiligstes gilt versichern, dass er die Wahrheit ohne Rest und ohne Hinterhalt sprechen wolle oder gesprochen habe. Der Staat aber bedarf der festen Formel, mit welcher diese Versicherung abgegeben wird. Er könnte gesetzlich feststellen, dass diese Formel in einem einfachen Ja bestehe. So lange aber eine andre Formel Geltung hat, muss diese festgehalten werden.

166. Mit Press- und Vereins-Freiheit ist Religionsfreiheit schon gegeben. Für die Ethik ist die Stellung des Staates zur Religion durchaus klar. Der Staat ist der Rechts-Verein, und das Recht ist so religionslos wie die Physik. Jede Religions-Gemeinde, welche sich bildet, welche ihr Bekenntnis offen ausspricht, und zwar ein Bekenntnis, das nichts enthält, wogegen der Staat etwas einzuwenden hätte, wird von demselben in seinem Rechte geschützt. Diese Rechte reichen so weit wie die aller älteren Religionsgemeinden, nämlich so weit als ihre Existenz und Selbst-Betätigung fordert, ohne dass ein andrer Verein oder Einzelner in seinem Rechte gekränkt würde. Hier wird recht deutlich, dass das Recht Empfindlichkeiten nicht beachten kann. Vielleicht kränkt einen empfindsamen Katholiken z. B. nichts mehr als die Anerkennung des Alt-Katholiken. Die jüngste Ketzerei ist die schlimmste. Da aber die Rechte des römischen Katholiken durch die Existenz des Alt-Katholicismus nicht berührt werden, und insofern dies nicht der Fall ist, noch sonst ein Recht verletzt wird, kann der Alt-Katholik die Anerkennung und Sicherung seines Rechtes fordern.

167. Der Staat ist der Bürger-Verein zur Sicherung des Rechts im Innern, zur Sicherung der Gesellschaft nach außen. Daraus ergibt sich das Recht der Bürger, ihre Gesetzgeber und ihre Beamten zu wählen Ob und inwieweit dies praktisch ausführbar ist, bleibt hier dahin gestellt. Wie der Staat die Sorge dafür trägt, dass es Schulen zur Bildung der Lehrer, Geistlichen und Beamten gibt (Universitäten, Seminare, Facultäten), so hat er auch die Pflicht, darüber zu wachen, dass kein Unberufener zu einem Lehr- oder einem sonstigen Amt zugelassen werde. So wären schon alle Unzuträglichkeiten abgeschnitten, welche etwa daraus erfolgen könnten, dass der Bürger die Befähigung der Candidaten nicht zu beurteilen vermag. Derselbe kann auch die Befähigung des Arztes nicht beurteilen, ja viel weniger als die eines Geistlichen, und dennoch lässt es der Staat jedem frei, sich seinen Arzt zu wählen. Liegt etwa dem Staat so wenig am Leben seiner Bürger? weniger an ihrer Gesundheit als an ihrer Seligkeit? Es mag sein, dass, wenn sich einer Gemeinde zwei Candidaten darbieten, von denen der eine die für ihren Geschmack geignetere Begabung der Rede hat, der andre aber größere theologische Kenntnisse besitzt, die Gemeinde den ersteren wählt. Daraus wird so schlimmes nicht entstehen, dass man ihr die Wahlfreiheit verkürze. Der gelehrtere Theologe wird nicht minder seine Stelle finden; und ein großer Verein religiöser Gemeinden, wie eine große Stadt sie bildet, wird gern einem großen Theologen, der sich in der Wissenschaft einen Ruf erworben hat, selbst wenn er kein großer Redner ist, die würdige Stelle als Consistorial-Rat oder Bischof einräumen.

Richter und Rechts-Beamte einzusetzen dürfte dem Staate, d. h. den leitenden Staatsmännern, füglich selbst überlassen bleiben. Nicht nur die Unabsetzbarkeit des Richters, in dem üblichen Sinne des Ausdrucks, sondern auch die richtige Trennung der gesetzgebenden, richterlichen, polizeilichen und Verwaltungs-Befugnis nebst einer würdigen und geachteten Volksvertretung würden hinreichende Bürgschaft für die Gerechtigkeit der Urteils-Sprüche aller Gerichtshöfe und gegen jede Vergewaltigung und Verfälschung des Rechts gewähren. Wenn der Staat wirklich

das ist, was er sein soll, und wenn er nur das ist und nicht mehr und nichts andres sein will, nicht Interessen verfolgt, die nicht zu seinem Wesen gehören: so kann auch nicht die geringste Versuchung vorliegen, andres zu erstreben, als die möglichst größte Rechtssicherheit mit den geeignetsten Mitteln. Abgesehen von sonstigen Menschlichkeiten, werden auch Irrtümer und Mängel nie unmöglich gemacht werden. Wer das Absolute erstrebt, wird sicher fehl gehen. Nur das nächstliegende Bessere ist zu erstreben.

In wie weit der Bürger selbst zur Rechtsprechung herangezogen werden kann, ist, wenn nur sonst alles ist, wie es sein soll, eine Frage praktischer Angemessenheit. Ich begreife nicht recht, was Geschwornen-Gerichte sollen, wenn der Staat überhaupt als Rechts-Verein der Bürger anerkannt und eingerichtet ist. So wenig aus dem Begriff der Religions-Gemeinde folgt, dass jedes Mitglied als Prediger auftrete, so wenig folgt, wie mir scheint, aus dem Begriffe des Rechts-Staates, dass jeder Bürger als Richter fungire. Dafür, dass das Interesse der Bürger an der Rechtsprechung wach erhalten werde, genügt wol die Oeffentlichkeit derselben. Sind aber zu Zeiten die Gemüter der Bürger leidenschaftlich erregt, so wird z. B. ein Pressprocess von Geschwornen weniger objectiv beurteilt werden, als von juristischen Richtern. Sind selbst letztere, wie die Geschichte lehrt, zuweilen bis in die höchsten Gerichtshöfe hinauf bis zur Blindheit gegen alle Logik und Humanität, gegen Recht und Billigkeit aufgeregt, so liegt der Fehler an ganz andren Orten.

Dagegen ist die Wahl ihrer Abgeordneten in den leitenden Staatskörper ein nie zu beschränkendes Recht der Bürgerschaft. Es ist traurig, dass man besonders den überflüssigen Zusatz machen muss: *freie Wahl,* als wenn es unfreie geben könnte. Aber auch der Tau des Himmels und das Wasser der Erde lassen sich vergiften.

168. Dies also wären die angebornen persönlichen Rechte, d. h. diejenigen Rechte, welche die Gesellschaft als Rechts-Verband oder Staat jedem Bürger einräumen muss: Recht auf Pflege und Erziehung und Unterricht in der Kindheit, Recht auf

Fortbildung, Recht auf Freiheit seiner Betätigung in seinem selbstgewählten Beruf, in der Wahl seiner Heimat, in der Schließung der Ehe und Gründung einer Familie, im Denken und Reden, im Glauben und in der Gottes-Verehrung, endlich in der Wahl des Abgeordneten. Angeboren heißen diese Rechte, insofern die Gesellschaft sie ihm verbürgen muss, sobald sie ihn bei der Geburt anerkannt hat, anerkannt als ein Wesen mit menschlicher Natur. Freilich kann die Gesellschaft dem Neugebornen nur dasjenige Recht versprechen, das in ihren Gesetzen Geltung gewonnen hat; und so scheint doch jedes Recht nur vom Gesetz abzuhängen. Aber neben und über dem positiven Recht gibt es ein ideales, das aus dem Wolwollen, der Erkenntnis der Würde des Menschen und der schuldigen Achtung vor dieser Würde, wie aus der Natur der Geschichte, der sittlichen Institutionen, wie der Ehe, des Hauses, des Staates u. s. w. mit logischer Notwendigkeit hervorgeht; und die Idee der Vollkommenheit prägt uns den Trieb ein, und prägt ihn auch der Gesellschaft ein, das positive Recht dem idealen, wie wir letzteres stufenweise immer besser erkennen, allmählich immer näher zu bringen. Die Einsicht in das Recht geht voran, die Uebung folgt.

169. Diesen Rechten gegenüber stehen nun folgende Pflichten, welche die Person als Staatsbürger dem Staate unweigerlich zu erfüllen hat. Ist der Staat die gesetzgebende und rechtwarende Macht, so gebührt ihm vor allem Gehorsam. Was das Staats-Gesetz fordert, hat der Bürger zu erfüllen, sei es Geld-Zahlung oder Lieferung irgend welcher Stoffe oder persönliche Leistung. Hierin liegt auch schon, dass er sich allen Anforderungen, welche die Verwaltung ihren gesetzmäßigen Befugnissen gemäß an ihn stellt, fügen muss. Dies versteht sich von selbst. Darum meine ich auch, dass eine Umgehung der Steuern, Zölle, jeder Betrug gegen den Staat, auch jeder Ungehorsam so schimpflich ist, dass in den meisten Fällen dieser Art Unkenntnis über die Einrichtungen des Staates, mangelhafte Einsicht in das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, kurz eine mangelhafte Bildung die Schuld trägt. In dieser Beziehung könnte die Schule wol mehr leisten, als es der Fall ist. Sie müsste dem Schüler den Organismus

des Staates vorführen, um ihm zu zeigen, wie er in denselben durch Gehorsam und Freiheit sich einzuleben haben wird; welche Woltaten der Staat dem Bürger erzeugt, und wie unendlich wenig in Verhältnis zu dem was er vom Staate empfängt, der Bürger diesem gewährt. Dies würde auch das beste Mittel sein, um törichten, frevelhaften Umsturz-Gelüsten entgegen zu arbeiten. Und wie die Heimatskunde aller Geographie zu Grunde liegen muss, so auch die Kenntnis der Verfassung der Mutterstadt und des vaterländischen Staates allem Geschichts-Unterricht.

Nächst dem Gehorsam verlangt der Staat Achtung. Dies ist der eigentliche Dank, den ihm der Bürger schuldet. In der Majestät des Oberhauptes, des Fürsten, Königs, Kaisers verehren wir die Idee oder den einheitlichen Gedanken aller sittlichen Bestrebungen und intelligiblen Errungenschaften zunächst der Gesellschaft des Staates, der wir angehören, dann weiter auch der Menschheit. Darum ist uns unser Kaiser heilig, aber wie er, so auch jeder König, und allerdings eben so sehr auch jeder Präsident eines republikanischen Staates.

Vom Oberhaupt ergießt sich die Majestät des Staates, der Menschheit und Humanität, auf alle ihre Organe, denen allen die angemessene Achtung gebührt.

170. Verlangt der Staat die Mitwirkung des Bürgers in der Gesetzgebung, in der Rechtsprechung, in der Verwaltung, so liegt es schon im schuldigen Gehorsam, dass der Bürger diese Mitwirkung trotz etwaiger Opfer, welche sie ihm verursacht, nicht versagen kann.

Wir kommen aber hier auf die politischen Parteien. Dass sie nicht existiren sollten, wäre wol unmöglich. Dass jede Partei ihre Gedanken auch äußern darf, und das heißt, dass es ihr gestattet ist, sich zu bemühen Anhänger ihrer Gedanken dadurch zu gewinnen und zu bilden, dass sie durch Belehrung eine gewisse Ueberzeugung weckt, stärkt und aufklärt, liegt in der Rede- und Press-Freiheit. Dass nun ferner der Bürger seine Ueberzeugung von staatlichen Angelegenheiten im Gesetz und in der Verwaltung zur Geltung zu bringen sucht, ist nicht nur sein Recht, das ihm der Staat gewährleisten muss, sondern auch

seine Pflicht, die er dem Staate schuldet. Wie der ein schlechter Freund wäre, der es unterließe, seinen Freund, wo er ihn etwas unternehmen sieht, was er nicht billigt, zu beraten, zu warnen, und namentlich wo er um seine Meinung vom Freunde aufgefordert ist, zu erklären, ob er billige oder nicht: so wäre es eine Pflichtverletzung, wenn der Bürger es unterließe, öffentlich in den gesetzlichen Formen zu bekunden oder auszusprechen, ob er den Maßnahmen der Regierung beipflichtet oder nicht; und es ist keine größere Verkehrtheit denkbar, als einem Bürger aus seiner Opposition gegen die Regierung, solange sie innerhalb der Gesetze bleibt, einen Vorwurf zu schmieden. Es ist aber auch keine größere Schmach denkbar, als aus Trägheit oder sonstigen Rücksichten seine Stimme da zurückzuhalten, wo der Staat sie fordert.

So hat jede Partei nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre Pflicht; und wie dies der Regierung gegenüber gilt, so auch andren Parteien gegenüber: sie alle sind einander Achtung schuldig. Traurig, wenn die Tatsachen dem nicht entsprechen; traurig wenn es in einem Staate Parteien gibt, die einander so fern, so schroff gegenüber stehn, dass sie in Wahrheit einen, nur nicht blutigen, Bürger-Krieg führen. Ein Volk, ein Staat, in welchem dies der Fall ist, muss krank genannt werden. Und so groß kann der Zwiespalt, die Zerrissenheit der Verhältnisse werden, dass der Besonnene sich scheut, das Gute, das Nützliche zu raten oder zu unterstützen, weil er sieht, dass es unter den obwaltenden Umständen dem Volkskörper schaden muss, wie eine gesunde kräftigende Nahrung dem Kranken nur die Krankheit mehrt. Auch ist eine solche Parteiung nur das Symptom einer Krankheit; der eigentliche Sitz derselben liegt tiefer im National-Geist. Dass hierbei Gleichheit und Verschiedenheit des religiösen Bewusstseins von großer Bedeutung ist, dürfte schwerlich geleugnet werden können. Nur ist dies ganz anders zu verstehen, als man gemeinhin geglaubt hat und glaubt. Ich könnte zugestehen, dass mit der Uebereinstimmung in der Religion auch der Friede auf allen andren Gebieten verbürgt, und mit dem Gegensatz in jener und in geradem Verhältnisse zur

Größe und Schärfe desselben auch die Weite und Schroffheit der Kluft auf politischem und rechtlichem Gebiete notwendig gegeben wäre; aber man muss einsehen, dass es sich hierbei gar nicht um die allemal unwesentlichen Differenzen der Confession und positiven Religion handelt, sondern um die Verschiedenheit in der Auffassung des Wesens der Religion überhaupt, welche sich in jeder Confession und Religion in gleicher Weise geltend machen kann. So wird die größte Harmonie zwischen den denkbar verschiedensten Religionen bestehen, wenn diese in demselben allgemein religiösen Sinne erfasst werden; dagegen werden die Gläubigen derselben Confession mit einander aufs feindlichste hadern, wenn die Einen die Formeln dieser Confession mit ganz andrem religiösen Verstande begreifen als die Andren. Frankreich hat Katholiken, die gegen einander so erbittert sind, wie es in Deutschland protestantische Spaltungen sind; wogegen eine gewisse katholische Partei sich mit einer gewissen protestantischen, und beide sich mit einer gewissen Partei unter den Juden sehr wol vertragen. So wünschenswert also dem Staatsmanne Einheit der Religion erscheinen mag: es wäre ein verderblicher Irrtum, darunter die Gleichheit der Confession zu verstehen — ein Irrtum, der nicht nur aller Sittlichkeit, sondern auch aller klugen Politik Hohn spricht. Die gewaltsam geschaffene Ruhe des Kirchhofes wird durch das Bangen und Grauen vor Gespenstern bezahlt. — Vielmehr ist es die Einheit der Bildung, welche den Frieden in allen Abweichungen der Ansichten wart, weil sie allerdings auch diese Abweichungen in gewissen Grenzen hält.

171. Es ist für die Einheit des Nationalgeistes völlig gleichgültig, ob der Eine deutsch zu Gott betet, der Andre lateinisch, der Dritte französich, der Vierte griechisch, der Fünfte hebräisch; völlig gleichgültig auch, ob sich der Eine die Gottheit als den schlechthin Einigen, der Andre aber als den Dreieinigen, und diesen der Eine in dieser der Andre in jener Weise dreieinig denkt; ob man sich die Sünde und die Vergebung, die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes so oder so denkt; — völlig gleichgültig ist jede religiöse Differenz und auch, ob der Eine überhaupt an

Gott glaubt, der Andre aber nicht. Nicht von all dem, sondern lediglich von der Einheit der Bildung in allen Personen, die sich Mitbürger desselben Staates, Söhne desselben Volkes nennen, hängt die Einheit des Nationalgeistes ab, also von der gleichartigen Beseelung der ganzen Gesellschaft, davon, dass ein Geist alle Schichten des Volkes durchdringt. Und diese Einheit der Bildung, der Beseelung, des Geistes ist möglich trotz des verschiednen Grades der Bildung und bei vielfacher Verschiedenheit der Meinungen.

Worin liegt nun diese Gleichheit der Beseelung? Darin, dass, wenn auch in verschiednen Graden der Klarheit und der Gediegenheit, in allen Bürgern dasselbe Wolwollen und dasselbe Gefühl der Pflicht lebt und dasselbe Bewusstsein vom Recht; derselbe Geschmack für das Schöne, derselbe Sinn für das Wahre, dasselbe Streben nach dem Guten; dieselbe Schätzung des Richtigen, des Löblichen und des Edlen; dieselbe Strenge in der Forderung des Wichtigen und dieselbe Milde und Nachsicht im Gleichgültigen, dieselbe Verurteilung des Verbotenen und dieselbe Freisprechung des Erlaubten; dasselbe Maß für das Verdienst und dasselbe Maß für die Schuld.

Wo solche Gleichheit oder Einheit des Volksgeistes besteht, werden die Vertreter der Wissenschaft nicht von den Lehrern der Religion als Irrlehrer verfolgt werden; da wird man die Männer der Ideale weder als Toren verlachen, noch als Verbrecher ins Gefängnis stecken. Einheit der Beseelung ist dort, wo eine Verfassung und ein Recht als zur Zeit bestehend auch allgemein, von allen Bürgern, geachtet wird, und alle Unterschiede der Ansichten innerhalb des Rahmens der festgestellten Grundsätze bleiben. Wo aber eine Partei nur auf Umsturz sinnt, oder wo sie durch alle Mittel der List (mag diese auch durch den ehrenvollen Namen Diplomatie geadelt werden) Verfassung und Recht gegen ihren Sinn auszuführen, zu durchlöchern, mit sich selbst in Zwiespalt zu bringen, durch sich selbst zu vernichten sucht; wo eine Partei die Versammlungen der andren durch rohen Lärm zu stören, unmöglich zu machen sucht: da herscht Verrat und Meineid; da ist Ehrlichkeit und Ehrenhaftigkeit

geschwunden; da hat man der Logik und der logischen Interpretation der Gesetze Lebewol gesagt.

Kurz, die Gleichheit der Auffassung der ethischen Ideen in den Personen erzeugt auch eine harmonische Gestaltung des ganzen Volkslebens — trotz aller Differenzen des Blutes, des Vermögens, des Einflusses, der Religion. Und wo diese Gleichheit nicht besteht, da ist nicht mehr oder noch nicht eine Nation; sondern da sind viele sich bekämpfende, und sich von einander abstoßende, durch äußerliche Umstände zusammengepferchte Volks-Bruchstücke. Es mag ein Wortspiel sein, ich spreche es dennoch aus: wenn in einem Volke Hader besteht, so ist es in Hader (Fetzen) zerfallen.

Die Einheit des Volksgeistes zeigt sich zumeist in einer classischen Literatur. Ein Volk, das noch keine Classiker hat, darf hoffen und muss arbeiten, sich eine solche zu schaffen; es hat nichts zu beklagen. Traurig aber, wenn ein Volk eine von aller Welt als mustergiltig anerkannte Literatur besitzt, und sich dieselbe dennoch nicht aneignet; noch trauriger, wenn es dieselbe sogar geradezu bekämpft und zu unterdrücken sucht. Das bekundet eben vor allem eine Zerrissenheit des Volksgeistes, wenn eine maßgebende Partei die Aneignung der Ideen der Classiker durch alle Schichten des Volkes zu hintertreiben sucht.

So mag hier nur noch eine Aeußerung Wilhelms v. Humboldt folgen: „Eine Nation wird erst wahrhaft zu einer, wann der Gedanke es zu wollen in ihr reift, das Gefühl sie beseelt, eine solche und solche zu sein. In Masse, wie einzeln, ist es der Gedanke, in dem der Mensch sich zusammenfasst, seine Naturanlagen sichtet, läutert und ins Bewusstsein bringt und sich seine eigentümliche Bahn bricht“. Der gemeinschaftliche Gedanke aber, hieß es vorher, prägt sich in der National-Literatur aus; und nun heißt es weiter: „Das Streben, dies National-Gefühl zu wecken und zu leiten, ist der Punkt, wo die bürgerliche Verfassung in den Entwicklungsgang der Menschheit eingreift; wo es in ihr mangelt oder verfehlt wird, sinkt sie bald selbst zu roher Gewalt oder toter Form hinab“.

Und soll ich nun endlich noch von Vaterlandsliebe reden?

Dieses Gefühl, zu welchem alles am Menschen hintreibt, das ganze leibliche und geistige Dasein: die Dankbarkeit gegen den Boden und das Stück Himmel, der uns nährt und trägt und zu jeder Jahreszeit eigentümlich erfreut, wie die Dankbarkeit gegen das Volk, in dessen Geist und Sprache wir denken gelernt, Bewusstsein gewonnen, sittliche Personen und Charaktere geworden sind — dieses Gefühl will ich hier nur aufführen. Nirgends ist der Begriff der Aufopferung des Ichs so klar, wie dem Vaterlande gegenüber. Doch handelt es sich zunächst nur um Hingabe und Widmung seiner Kräfte an sein Volk ohne Störung des Selbstgenusses. Die Nation muss als eine Person betrachtet werden, welche je nach ihren Anlagen, ihrer Macht und ihrem Besitz, und nach ihrer Stellung und ihrem Ansehen unter allen andren Nationen eine bestimmte Aufgabe für die Menschheit zu erfüllen hat. An der Erfüllung dieser Aufgabe mit zu arbeiten von dem kleinen Raum aus, den der einzelne Bürger einnimmt, ist die Pflicht der Vaterlandsliebe. Diese Liebe, welche die Menschen, die Tiere, die Pflanzen und die leblose Natur des Vaterlandes, dessen Sprachlaute und geistigen Werke, dessen Einrichtungen, Sitten und Erzeugnisse umfasst, kann freilich nur in dem Volke recht gedeihen, das einheitlich beseelt ist; aber sie wird auch von dem nicht weichen, der das Unglück hat, in einem zerrissenen, zerrütteten Volke zu leben, auch von dem nicht, dem ein Teil der Mitbürger sagt: du gehörst nicht zu uns, du bist ein Fremder. Er muss in sich wissen, wozu er gehört; denn er muss sich zugehörig machen, er muss mit bauen helfen an dem Bau der Nation, helfen den Gegensatz auszugleichen, den Riss heilend zu schließen, die Lücken auszufüllen. — Jene Liebe endlich wird auch dann, wenn man das Unglück gehabt hat, das Vaterland verlassen zu müssen, immer noch bestehn bleiben und sich ihrer Pflichten selbst gegen das verlassene Vaterland erinnern.

2. Das Eigentum.

172. Das Recht der Person auf Eigentum in dem heute üblichen Sinne scheint mir nicht zu denen zu gehören, die, wie

die im vorstehenden Kapitel besprochenen, angeboren genannt werden können. Dies waren die Rechte des Menschen auf seine Person, oder die Rechte der Person auf sich selbst, auf ihre Bildung und Freiheit; dies waren Rechte, die logisch, analytisch, aus dem Wesen der Person gefolgert werden konnten. Jedenfalls ist nicht mit gleich zwingender Beweiskraft der Grund anzugeben, warum das Eigentum dem Wesen der Persönlichkeit unentbehrlich sei.

Das Einzel-Eigentum dürfte sich überall aus dem Gesellschafts-Eigentum herausgebildet haben. Dies würde beweisen (wie es für die Fälle, wo es sich anerkanntermaßen so begeben hat, entschieden beweist), dass es Lagen der Gesellschaft gab, wo ein gemeinschaftlicher Besitz der Gesammtheit das Natürliche war, und dass sich in weiterer Entwicklung Lagen ergeben haben, wo im Gegenteil das Eigentum des Einzelnen ebenso notwendig als vorteilhaft für das Ganze ward. So ist denn auch die Möglichkeit denkbar, dass sich einst neue Zustände bilden können, wo ein Aufgeben des Eigentums an die Gesammtheit wieder heilsam und notwendig werden wird.

Das Individuum bedarf der Luft und der Nahrung zur Erhaltung des Lebens; es bedarf der Natur-Stoffe, um an ihnen seinen Geist zu betätigen, um daraus Kleider, Wohnung, Geräte aller Art zu bilden, wozu auch Werkzeuge erforderlich sind, die selbst aus Naturstoffen gemacht sind. Kurz körperlich und geistig lebt der Mensch durch Stoffe und in Stoffen. Daraus an sich folgt noch kein Eigentum. — Die Sicherung des Lebens, der sorglose Blick in die Zukunft verlangt ein Vermögen, das aber eben so wol der Gesammtheit gehören und von ihr den Einzelnen nach Notwendigkeit und Gebür zugeteilt werden könnte.

Andrerseits ist dem Eigentum kein ethischer Vorwurf zu machen. Es nährt und weckt freilich den Egoismus; aber wir haben oben gesehen, dass der Egoismus an sich, d. h. der Selbsterhaltungs- und Genuss-Trieb, noch nicht unsittlich ist; er ist an sich ethisch indifferent und kann, je nach der Befriedigung desselben, sich mit Recht und Wolwollen im höchsten Maße vereinen. Gewöhnlich allerdings versteht man unter Egoismus das

unberechtigte Heraustreten des Ich, die den Andren verletzende Befriedigung der eignen Wünsche. Darum eben meide ich lieber diesen Ausdruck und ersetze ihn, insofern es Erlaubtes betrifft, durch Selbsterhaltungstrieb. Ein Wesen, das sich *Ich, Ego,* ein Selbst nennt, das von Natur Bedürfnisse und Triebe hat, die unabweisbar sind, muss notwendig Selbsterhaltungstrieb haben; und dieser würde sich auch bei dem gemeinsamen Vermögen geltend machen, insofern als er notwendig streben müsste, seinen, d. h. den ihm gebürenden, Anteil von dem Gemeinschaftlichen zu erhalten, den er dann für sich (das ist nicht egoistisch) genießt. Dies ist schlechthin Natur, und weder sittlich noch unsittlich. Die Behauptung *Eigentum sei Diebstahl* hat nur in sehr bedingter Weise einen verständigen Sinn, ist vielleicht geradezu unsittlich, worauf ich jedoch nicht näher eingehen will.

173. Worauf beruht Eigentum? Nicht wie es entstanden ist, frage ich hier: denn das ist der Ethik gleichgültig; sondern die Frage ist: welcher sittliche Gedanke liegt ihm zu Grunde und gibt ihm ethische Berechtigung?

Occupation, Besitz-Ergreifung, gibt kein Recht, auch wenn das, dessen man sich bemächtigt, niemandem gehört. Wenn Occupation ein Recht auf Eigentum verliehe, so müsste es gestattet sein, zu fischen, zu jagen, Wälder zu entholzen u. s. w. Ueberall aber ist solche Occupation sehr beschränkt durch das Gesetz. Nicht zu jeder Zeit darf das Netz ausgeworfen, darf das Wild und der Hase, zu keiner Zeit dürfen gewisse Vögel gejagt, ihre Eier aufgelesen werden. Wald, Fische, Wild, Hase, Sing-Vögel gelten als gemeinsames Eigentum aller, das durch Occupation nicht geschädigt werden darf. Ein Salz- oder Kohlen-Lager, das jemand in seinem Besitz entdeckt, ist ihm darum noch nicht als Eigentum überlassen. Wer etwas occupirt, dehnt seine, ihm von der Natur verliehene Macht über dieses Ding aus: dies gibt kein Recht; die Natur verleiht kein Recht, nur aus dem Geiste kann Recht fließen. Anders ausgedrückt: Besitz bedeutet ein Verhältnis der Person zur Sache; Eigentum bedeutet ein Verhältnis der Person zur Gesellschaft in Betreff einer Sache.

Ich kann also nur bei der Ansicht Herbart's bleiben: das Eigentum des Einzelnen beruht lediglich darauf und wird ein rechtmäßiges, ein Recht, lediglich dadurch, dass es ihm von der Gesammtheit überlassen wird. *Jedem das Seine:* das heißt, jedem wird von jedem in der Gesellschaft etwas als das Seinige überlassen, und so erhält jeder sein Eigentum. Dieses allgemeine gegenseitige Ueberlassen wird nach dem Rechte geordnet, nach dem Gesetze geregelt. Den Streit zu meiden (welcher, wenn der Gedanke des Rechts vorhanden ist, allerdings misfallen muss), also den Frieden herzustellen und zu sichern, ist auch nach den besten (oder allen?) Juristen, ebenso wie nach Herbart, der Zweck des Rechts.

Dieser Gedanke (§ 99) hat darum für mich etwas so ansprechendes, weil dadurch die Eigentums-Verhältnisse nicht als ein ruhendes Natur- oder Schicksals-Verhältnis erscheinen, das gar keinen sittlichen Wert hätte, sondern zu einer daurenden, sich in jedem Augenblick ununterbrochen vollziehenden sittlichen Tat einer Gesellschaft werden. Jeder rechtliche Einzelne überlässt durch seine tätige Zustimmung, obwol stillschweigend, doch tatsächlich, jedem Andren das von demselben rechtlich Erworbene. So schafft Jeder unaufhörlich das Eigentumsrecht in Uebereinstimmung Aller. Nicht nur Diebstahl, sondern auch der Neid und die Misgunst bilden eine Störung in dieser allgemeinen Harmonie der Gesinnung. Etwas ganz andres freilich und in sich durchaus berechtigtes ist es, wenn dennoch ein Denker das Eigentumsrecht umgestaltet oder irgend wie durch eine andre, wie er meint, höhere sittliche Einrichtung ersetzt wissen will.

174. Da wir uns für geistige Verhältnisse, wie das Eigentum ein solches ist, doch gern nach Andeutungen und Hinweisungen der Natur bestimmen: so könnten wir es wol auch hier tun. Nun scheint die Natur eine Anweisung auf Eigentum nirgends in dem Maße und der Klarheit zu geben, wie in dem Verhältnisse der Eltern zu den Kindern und noch mehr in dem der Person zu ihrem Körper. Die Kinder scheinen Geschöpfe der Eltern und also ihr Eigentum. Wir haben aber schon gesehen, dass dies kaum, jedenfalls nur sehr beschränkt der Fall

ist. Wir verlangen den Sohn von den Eltern für das Heer, wir verlangen ihn, wenn sie nicht für seine Erziehung sorgen u. s. w. Auch das Kind wird den Eltern von der Gesellschaft nur überlassen, und zwar nur bedingungsweise. Ebenso verlangt die Gesellschaft die Kraft und selbst das Leben der Person.

So geschieht auch für alles, was Eigentum werden kann, das Ueberlassen nur bedingungsweise. Man überlässt

1) nur das, was eben nur Einer genießen kann; denn wollte man es nicht überlassen, so wäre der Streit da. Was aber von allen genossen werden kann, bleibt auch das Eigentum aller, wie Luft, Wasser in den Flüssen u. s. w.

2) Auch das was jemandem überlassen wird, bleibt ihm doch nicht zu jedem Gebrauche, und nicht für immer bedingungslos u. s. w., sondern immer nur beschränkt. Die Gesellschaft nimmt sogar das Ueberlassene gänzlich zurück, wenn sich später in unvorhergesehener Weise herausstellt, dass der Gegenstand dem Besitz der Gesellschaft notwendig oder nützlich ist. Dann erfolgt die Expropriation, allerdings gegen billige Entschädigung. Immer steht das Gesammtwol höher als das Eigentums-Recht.

3) Wie die Kinder, als Geschöpfe und Abbilder der Eltern, den Eltern gehören, so mag auch alles was jemand durch seine Kraft und Geschicklichkeit, durch seine Arbeit producirt hat, ihm gehören. Der Stoff, den die Natur liefert, ist für das Werk von so verschwindender Bedeutung, wie überhaupt der Körper für den Geist; es ist nun einmal so, dass auch der Geist nur im Körper lebt, dass also auch jedes geistige Bild, jeder Zweck, jede Form, welche dem Stoffe durch Arbeit angebildet ist, eben eines Stoffes bedarf. Aller Wert aber, den das Werk hat, ist dem Stoffe durch die Arbeit erst einverleibt worden. Ebenso ist jedes Product, das zwar die Natur hervorgebracht hat, aber nur unter Veranlassung und Mithülfe des Menschen, als ein Werk desselben anzusehen. Und so mögen alle Werke dem schaffenden Arbeiter gehören. Der Weizen, die Gerste u. s. w. wären ohne mühselige Arbeit des Ackerbauers gar nicht gewachsen; kein Obst wächst ohne Pflege der Bauern. Der Boden selbst hat die Fruchtbarkeit, die er heute zeigt, nur weil er

Geschlechter hindurch bearbeitet ist. So mag also die Frucht des Feldes, das der Bauer gepflügt, gedüngt, besät hat, so mag das was, nach dem physikalischen Gesetze der Kraft, die Kraft seines Leibes und seines Geistes in sich schließt, auch sein Eigentum sein. Man müste ihm sonst auch das Recht auf seinen eignen Leib versagen.

Nun, tun wir denn nicht letzteres auch? Verlangt die Gesellschaft, das Vaterland, nicht Gut und Blut, Leib und Leben, wenn es not tut, von uns allen? Werden nicht Steuern erhoben, directe oder indirecte, und sind sie nicht der Ausdruck dafür, dass alles, was jemand besitzt, ihm von der Gesammtheit nur zur Nutznießung überlassen ist? Alles Eigentum des Einzelnen ist nur ein Lehn; Lehnsherr ist die Gesammtheit.

Grundsätzlich also steht auch heute fest, dass die Gesellschaft, die Gesammtheit, einzige Eigentümerin ist, dass aller Privat-Besitz nur auf bedingtem Ueberlassen ruht nach festen Rechts-Regeln.

Man kann also wol sagen, der Grund des Eigentums sei die Arbeit. Dies gilt aber nicht in dem rein objectiven Sinne, als wäre alles was ich gemacht habe, ebendarum mein Eigentum; sondern nur in subjectiver Wendung muss man sagen, der Grund unsres Ueberlassens einer Sache an eine Person als ihr Eigentum ist der Gedanke, dass diese Person die betreffende Sache erarbeitet habe, und dass ohne ihr Tun letztere gar nicht vorhanden wäre. So scheint es billig und recht, dass Jeder seine Hervorbringungen als Eigentum habe.

175. Ist es also undenkbar, dass einmal auch eine Zeit kommen könne, wo alle Verhältnisse so liegen, dass es ratsam, gerecht und weise scheinen muss, alles Privat-Eigentum aufzuheben? Wenn die Gesellschaft zu den Eltern spricht: euer Kind ist nicht euer, dürfte sie nicht mit viel größerm Recht zum Ackerbauer sagen: die Ernte ist nicht dein; und zum Künstler: dein Bild ist nicht dein. Denn wer gab dir den Pflug, und wer die Kenntnis des Ackerns? hast du sie aus dir erfunden? Und wer gab dir, Künstler, die Idee und den Geschmack und das Werkzeug? Phidias und Rafael gehören zu unsrem Geister-Reiche,

und alles was du hast und bist, verdankst du uns. — Leben willst du, schaffen willst du: das forderst du als dein persönliches Recht; und frei leben, nach dem Charakter deiner Intellectualität und Persönlichkeit schaffen. Ja, das sollst du! und wir werden sorgen, dass du frei leben, sorglos und sicher einhergehen und nach deiner Begabung, deiner Entwicklung und deiner Herzens-Lust arbeiten sollst — Du und jeder, jeder nach seiner Kraft und seiner Freiheit, ihr alle, wir alle in vollster Harmonie — aber Eigentum habe niemand.

Für dieses Bild, oder für ein im wesentlichen gleiches, nur anders gezeichnetes, anders gefärbtes, immerhin aber für ein Bild solcher absoluten Harmonie der Gesellschaft, wo nichts als ideale Gerechtigkeit und ideales Wolwollen herscht, wo jeder Egoismus schwindet, alles Produciren Selbst-Aufopferung ist, wo der Einzelne sich nur im Unendlichen findet — wer darf sagen, er begeistere sich nicht dafür? Widmen wir ihm einen Excurs.

Excurs über den Socialismus.

176. Ich habe das vorstehende Capitel mit einer Hinweisung auf den Socialismus geschlossen. Es verlangt aber wol eine genauere Prüfung, ob und inwiefern derselbe von unsrer Ethik gebilligt werden könne oder gar gefordert werden müsse. Der utopische Gedanke ist bei Thomas Morus*), dem Vater alles Socialismus (1516), nicht aus der Glückseligkeits-Theorie hervorgegangen (was ich stark betont wünsche); sondern, anknüpfend an die Häufigkeit des Diebstahls, dessen Ursache einerseits in dem Mangel an Arbeit und Verdienst, andrerseits in der Schlemmerei der Reichen gefunden wird, entwirft er das Bild

*) Sowol aus dem vorstehenden Capitel wie aus diesem Excurs wird erhellen, dass der Socialismus, von dem ich rede, jedenfalls nicht mit dem Socialismus und Communismus verwechselt werden darf, von dem man gewöhnlich reden hört, dem eudämonistischen. In wie weit ich mit irgend einem der Socialisten und Communisten übereinstimme, weiß ich nicht; ausdrücklich aber muss ich den Leser bitten, alles was er anderweitig über socialistische Lehren gehört haben mag, einstweilen zu vergessen und mit meinen Gedanken nichts zu vermischen, was diese weit von sich abweisen.

eines Staates, worin alle Veranlassung und alle Neigung zu Luxus fehlt, aber auch niemand Mangel leidet, Alle in Zufriedenheit und Heiterkeit bei mäßiger Arbeit sittlich leben.

Wie verschieden auch die Versuche, den Socialismus darzustellen, ausgefallen sein mögen: immer wird der Nachdruck darauf gelegt worden sein, und immer wird man vor allem dies festgestellt haben, dass die Gesellschaft der einzige Arbeit-Geber, jeder Bürger Arbeit-Nehmer sei; erstere bezahlt die Arbeiten des Bürgers dadurch, dass sie für seine Bedürfnisse sorgt.

Dazu hat sich als zweiter Charakterzug gesellt: Die Aufhebung des Geldes.

Wenn es sich bloß hierum handelte, so könnte der Socialismus freilich, wie es ja auch geschehen ist, als eine Magen-Frage behandelt werden, an der ich kein Interesse nehmen würde. Die Sache liegt aber tiefer.

177. Jene beiden Züge sind nur Folgen und Aeußerlichkeiten. Der innerliche ethische Kern, der mich veranlasst, zur socialen Frage Stellung zu nehmen, ist der, dass versucht werde den Marktpreis zu tilgen und lediglich den Wert hervorzukehren. Hierüber muss ich mich erklären.

Ein Ding wird bezahlt, und die Höhe seines Preises ergibt sich allemal aus der Häufigkeit oder der Seltenheit seines Vorkommens in Verhältnis zu dem Maße des Bedürfnisses nach demselben, also, wie der Kunstausdruck lautet: aus Nachfrage und Angebot. Wären die Diamanten so häufig wie Kieselsteine, so würden unsere Kinder damit spielen; und neuentdeckte Gold- und Silber-Minen entwerten diese Metalle. Fände sich aber eine neue Gelegenheit, zu vielfacherm Verbrauch, so würde der Preis wieder steigen. Ein seltener Farbstoff ist teuer, so lange er selten ist; sobald er massenhaft und leicht zu erlangen ist oder durch einen häufig vorkommenden Stoff ersetzt werden kann, wird er billig. Auf den Wert kommt es dabei gar nicht an. Denn Sachen haben keinen Wert — wenigstens nicht an sich, sondern nur den, dem Bedürfnisse der Menschen zu dienen. Nicht der Wert, — Angebot und Nachfrage bestimmt den Preis.

Es kommt aber noch eine Seite in Betracht, die indessen nichts

neues und nichts selbständiges darbietet. Der Stoff, der dem Bedürfnis der Menschen abhelfen soll, findet sich gewöhnlich dort, wo die Menschen nicht wohnen: er muss also erst herbeigeschafft werden; und er kann auch meist nicht in dem Zustande wie ihn die Natur bietet, den menschlichen Zwecken genügen, sondern muss erst vom Menschen zubereitet werden. Dann bestimmt sich der Preis nicht bloß nach dem Maße seines Vorkommens und des Bedürfnisses nach demselben, sondern außerdem noch nach der größern oder geringern Schwierigkeit der Herbeischaffung und Bearbeitung und nach der Häufigkeit oder Seltenheit der Kräfte, welche zur Herbeischaffung und Bearbeitung beansprucht werden. Diese Kräfte werden zwar vielfach von den Elementen in der Natur und von Tieren geboten; aber beide müssen von Menschen gelenkt werden, und häufigst ist es geradezu die Kraft und Geschicklichkeit der menschlichen Hand, welche die gewünschte Sache aus rohem Naturstoff erst herstellt oder formt. So setzt sich der Preis aus drei Momenten zusammen: aus dem Stoff an sich, aus dessen Herbeischaffung und aus der Menschen-Kraft, die denselben bearbeitet hat; und so erscheint im Preise die menschliche Arbeits-Kraft wie das Pferd und die Maschine; und folglich wird die Höhe des Preises der Menschen genau nach Angebot und Nachfrage bestimmt. Bieten viele Menschen ihre Dienste an, so sinkt ihr Preis. Vermehrung der Menschheit, welche ethisch eine Ausdehnung des intelligiblen Vernunftreiches bedeuten muss, setzt den Marktpreis des Menschen herab und gilt als Unglück. Hier ist nur hinzuweisen auf die Würdelosigkeit einer solchen Betrachtungsweise. Der Mensch wird entwürdigt, wenn seine Arbeitskraft mechanisch wie eine Sache im Preise abgeschätzt und bezahlt wird; darüber wird der über allen Preis erhabene Wert des sittlichen Menschen vergessen.

Der Wert wird niemals bezahlt; wie er aus der Idee stammt, nur idealen Sinn hat, so kann er nur ideal verdankt werden. Der Preis ist lediglich das Erzeugnis einer Verlegenheit in Folge des Eigentumsrechts. Der Mensch erniedrigt sich dazu, seine Kraft als bloß mechanische Kraft nach dem Preise

abschätzen zu lassen, weil er eines Dinges bedürftig ist, das sich im Besitz eines Andren befindet, und das er nur durch Tausch erlangen kann. Diese Erniedrigung der Menschen-Würde wird einmal aufhören, wenn (nach Aufhebung des bisherigen Eigentumsrecht) dem Menschen alles, dessen er bedarf, gesichert sein wird; dann wird die menschliche Arbeit ethisch gewürdigt wie vollzogen sein, als Aufopferung der Einzelkraft für die Gesammtheit.

Bliebe es dabei, dass die Arbeit und ihr Werk einen Preis hat und je nach dem Preise, wie ihn der Markt bestimmt, bezahlt wird: so schiene mir nichts gewonnen; denn ich sehe nicht ein, was es für einen Unterschied ausmachen soll, ob die Gesellschaft oder ein Einzelner bezahlt, und ob mit Geld oder mit Materialien bezahlt wird. Der Preis selbst muss völlig schwinden. Jeder Bürger erhält von der Gesellschaft an Nahrung, Kleidung, Wohnung genau so viel als er braucht, nicht mehr und nicht weniger, und zwar gar nicht als Preis und Lohn für seine Arbeit, sondern lediglich zur Erhaltung seines Lebens im Dienste der Gesellschaft. Ob er nun durch seine Geschicklichkeit bessere Werke, und obenein noch mehr, liefert als alle andern: er erhält darum nicht mehr als diese; der eine wie der andere wird kurzweg erhalten. Der höhere Wert seiner Arbeit und seiner Person findet Anerkennung und Würdigung: mit diesem idealen Lohne begnügt er sich. War es (§ 174 Schluss) die Achtung vor der Arbeit des Individuums, welche das Eigentum schuf, so ist es jetzt die höhere Achtung vor derselben individuellen Kraft, welche das Eigentum aufhebt.

178. Wir wollen uns die Bedenken, welche eine solche Ordnung des Lebens hervorrufen kann, nicht verhelen.

Der materiellen Gerechtigkeit (der Gerechtigkeit im üblichen Sinne) scheint der größte Teil ihres Raumes entzogen, wenn sie nicht gar aufgehoben ist. Denn nur im bisherigen Verkehr, in der Betätigung des Selbsterhaltungs-Triebes, hatte sie ihr objectives Dasein. Wo kein Eigentum, kein Preis und keine Zahlung, wo kein Verkehr unter Bürgern, und wo Jedem das, dessen er bedarf, niemals fehlt, indem er es von der Ge-

sellschaft erhält: da hat der Egoismus kein Ziel; da kann er weder verletzen, noch das Seinige fordern (Mein und Dein ist geschwunden). Es gibt also keine Gelegenheit mehr weder zu objectivem Recht, noch zu subjectiver Rechtlichkeit.

Genau angesehen, verhält sich die Sache doch anders. Das Gebiet des Eigentums ist freilich in der socialistischen Welt außerordentlich beschränkt; aber das Wesen desselben bleibt. Eigentum jedes Einzelnen ist das, was ihm die Gesellschaft zugesprochen hat. Was wir heute als ideelle ethische Grundlage des Eigentums betrachtet haben, dass Jedem das Seine von Jedem und Allen zuerkannt wird, das geschieht später tatsächlich; und was heute verschwiegen wird, wird dann ausgesprochen werden. Eigentum des Einzelnen ist das ihm von der Gesellschaft Gewährte.

Folglich kann Jeder immer noch, wenn auch nicht von Anderen übervorteilt, doch beraubt werden: sein Kleid kann ihm gestohlen oder gewaltsam vom Leibe gezogen, sein Bissen vor dem Munde weggenommen, er kann aus seiner Wohnung hinausgeworfen werden. Das sind mögliche Verbrechen, die zu bestrafen sein würden. Es bleibt also eine Straf-Gewalt, und auch eine Stelle, wo Klagen anzubringen sind. Und diese Verbrechen, wenn sie beim Socialismus noch vorkommen sollten, würden von viel größerer Roheit und tieferm Mangel an Sittlichkeit zeugen.

Noch mehr als die Gerechtigkeit scheint das Wolwollen einbüßen zu müssen. Man hat keine Gelegenheit mehr, und keine Mittel mehr, woltätig zu wirken. Dies gilt indessen nur von der äußeren Bezeigung des Wolwollens durch materielle Mittel; unentreißbar dagegen ist das innerliche Wolwollen der Persönlichkeit, das doch das eigentlich wertvolle an der Sache ist.

So bleibt ja auch die ideelle Gerechtigkeit in der Anerkennung des Wertes jeder Person durch die Gesellschaft; und sie tritt erst jetzt, wo die Bezahlung weg fällt, in ihrer vollen Bedeutung heraus. Und daneben besteht ja auch die materielle Gerechtigkeit, nur dass sie ihren Ort verlegt hat: für seine Lebensbetätigung wird dem Einzelnen von der Gesellschaft sein Lebensunterhalt gewährt.

Die Idee der Vereinigung aber findet nun erst ihre vollste Befriedigung. Der Einzelne lebt als solcher gar nicht mehr; sondern wo er auch außer dem Hause auftritt, wirkt er als Beamter und Bevollmächtigter der Gesellschaft. Diese aber ist nicht eine Masse Einzelner, sondern ein durchaus in vielen Vereinen und Verbänden von Vereinen gegliederter Organismus, in welchem jeder Verein und Verband sein verhältnismäßig selbständiges Leben führt, und in welchem wiederum es auch dem Einzelnen nicht an freier Bewegung fehlt, nur dass er und der besondere Verein bloß im Ganzen leben.

179. Der national-ökonomische Verkehr hat nicht erst seit Gründung einer Disciplin der National-Okonomie die Aufmerksamkeit denkender Köpfe auf sich gezogen. Ein Rabbi des Talmud schätzte sich glücklich, dass er nicht Adam sei; denn der habe gegen jeden Mangel selbst sorgen müssen, ihm aber bringen jeden Morgen hundert Hände alles, dessen er bedürfe; und ein anderer bemerkte, es sei ein größeres Wunder Gottes und größeres Zeichen seiner Allmacht, dass Jeder sein täglich Brod habe, als die Spaltung des roten Meeres. Welcher National-Oekonom traut sich zu, er habe dieses Wunder völlig und klar durchschaut? Dasselbe vollzieht sich aber in einem bewusstlosen, mechanischen Treiben. Millionen Hände sind in tausendfacher Weise beschäftigt, die Mittel zur Befriedigung aller Bedürfnisse der Gesellschaft herbeizuschaffen. Sie wissen einzeln was sie machen; aber sie wissen nicht, was sie für das Ganze leisten. — Nun aber übernimmt es der Socialismus, das was sich bisher unbewusst vollzogen hat, mit Bewusstheit auszuüben: wie viel Kräfte, edle geistige Kräfte müssen verwendet werden, um schließlich doch nur das zu erreichen, was wir bisher ohne solchen geistigen Aufwand rein mechanisch erreicht haben! Es ist gleichnisweise, als sollten wir mit unsrem Bewusstsein den Magen verdauen lassen, und die Säfte und das Blut durch die Canäle des Körpers mit Absicht führen. Wozu diese Anstrengung, da wir dasselbe bisher ohne allen Geist erzielten? Bis jetzt hat jeder gelebt, und es ist niemand verhungert: in Utopia wird auch jeder zu leben haben; aber bis jetzt hat es ein Mechanismus

besorgt, und nun soll es eine weise Veranstaltung tun. Sie wird es schwerlich besser machen, ist aber den gefährlichsten Irrtümern ausgesetzt. Und welche ungeheure Arbeit übernimmt sie! Man versuche es, sich in der Phantasie ein Bild von der Oberrechnungs-Kammer eines socialistischen Deutschland zu machen! Oder sollte in Utopia nicht auch Rechnung abgelegt werden?

Ob die Gesellschaft so weise sein wird, wie hier vorausgesetzt werden muss: ob sie so gerecht und so aufopferungsvoll sein wird, wie von ihr unabweislich verlangt werden muss?

Man wird nie vergessen dürfen, dass der Egoismus von Natur da ist, folglich niemals vertilgt, immer nur überwunden werden kann; denn nur von Natur leben wir, und ohne Natur ist Geist unmöglich. Wie sehr nun auch der Egoismus überwunden sein mag: er kann sich in jedem Augenblick neu erheben. Nun aber bedenke man, dass der Egoismus, der im Socialismus aufträte, fast nur von derjenigen Macht ausgehen könnte, welche die Gerechtigkeit vertreten soll. Ein Betrug, eine Unterschlagung, die hier vorkäme, würde sich folglich in das Mark des Ganzen einfressen. — Wäre aber auch die Einrichtung so vortrefflich, dass kein Betrug unbemerkt bleiben könnte: muss sich nicht jeder Bürger, beim Gefühle seiner vollen Aufopferung, fortwährend überwacht fühlen? Wird er nicht wie eine Maschine erscheinen, die, zu bestimmter Arbeit hergerichtet, hier oder dort aufgestellt wird — ohne eigne Bewegung, ohne Energie aus eignem Innersten, nie ein Selbst im Tun, aber immer im Genießen?

Und wenn die Gesellschaft die Rolle der spendenden Vorsehung übernimmt, wie muss sich da jede Unweisheit und jede Unklugheit in verderbenbringendster Weise an der Gesammtheit rächen! Wie eine Ueberschwemmung oder eine Erd-Erschütterung, wie eine Hungersnot und eine Pest! während sonst der Einzelne durch seinen Irrtum nur sich und seine Angehörigen, und immer nur einen verhältnismäßig kleinen Kreis unglücklich machte.

180. Diese Bedenken scheinen mir teils übertrieben, teils

unbegründet. Ist man so genügsam in den ethischen Anforderungen an die heutige Welt, so muss man auch nicht vom Socialismus das Absolute fordern — auch nicht erwarten. Aeußerlich angesehen wird überhaupt die sociale Welt von der heutigen nicht eben verschieden erscheinen; nur innerlich wird alles anders sein.

Wenn die Wirksamkeit des Einzelnen im Dienste der Gesellschaft aufgeht, so geschieht dies eben nur so, wie es soll, und wie es auch heute schon von jedem sittlichen Bürger gilt. Das socialistische Einsammeln der angefertigten Arbeiten und das Austeilen von Speisen und Kleidern wird freilich eine sehr mechanische Tätigkeit vieler Beamten sein; aber genau so groß und so mechanisch ist auch heute die Arbeit der allermeisten Kaufleute; und rühmten wir es denn nicht oben auch heute schon von allen diesen erwerbstätigen Bürgern, dass sie in Wahrheit die Beamten und Bediensteten der Gesellschaft seien? Was wir aber jetzt einem bloß tatsächlichen, fast mechanischen, meist unbewussten Verhältniss aus unserm Idealismus unterlegen, das wird im Socialismus mit Bewusstsein und klarem Willen geübt werden. Der Bürger wird wissen und wollen, was er ist und tut, während er jetzt nicht weiß, wie sittlich er ist. Wollet nur ja nicht den Selbsterhaltungstrieb mit der Energie des sittlichen Selbst verwechseln: jener ist von dieser nicht nur völlig verschieden, sondern er hemmt sie auch und, wenn er auch nicht Egoismus ist, so lässt er doch ein klares ethisches Selbstbewusstsein in den meisten Menschen von heute nicht aufkommen. Sicherlich ist seine Energie, als Naturkraft, nicht diejenige, welche die Ethik fordert und preist. Was wir heute Selbsttätigkeit, Initiative nennen, wird oft (ich bin davon überzeugt) Energie der Sittlichkeit sein; meist jedoch (das wird niemand leugnen) ist es der Trieb der Selbsterhaltung. Im Socialismus ist letzterem keine Gelegenheit mehr geboten; reine, aufopfernde Sittlichkeit soll einzige Triebfeder sein.

Und die Treue wird dann, wo sich jeder im Dienst der Gesellschaft weiss, die durchgängige, allgemeine Tugend aller Bürger sein.

Ja wol, es wird alles sein, wie es schon jetzt ist, Jeder so arbeiten, wie er auch jetzt arbeitet — wenn wir ihn sittlich nennen; aber er wird nun in einer reinern sittlichen Luft atmen, ohne die Engbrüstigkeit des egoistischen Treibens, Hastens und Drängens. Die Menschen werden sicherlich niemals Engel sein, so wenig sie es jetzt sind; aber viele Gelegenheiten zur Teufelei werden geschwunden sein, und dies ist wichtig und wesentlich. Der Mensch ändert seine Natur nicht; aber die Zustände der Gesellschaft versittlichen sich immer mehr und mehr, und darum auch die Menschen, welche darin leben. Die Bürger der Zukunft werden sittlicher leben als wir, obwol sie nicht besser sein werden: wie wir nicht besser sind, als unsre Ahnen, und doch in höherer Sittlichkeit leben als sie. Die Tugend des Einzelnen ist die Tugend der Gesellschaft; mit den ethischen Zuständen der letztern erhöht sich das Bewusstsein des ersteren.

181. Wenn eine Gesellschaft, deren Bürger nur für diese und nicht für sich leben, als freie Männer, ohne Eigentum und ohne Lohn und Preis, Bestand haben kann, um ihre Entwicklung darf uns nicht bange sein. Denn an Wettkampf im Guten wird es da nicht fehlen, wo es nur darauf ankommt, nicht Lohn zu gewinnen, sondern Würde zu erringen. Dafür ist der Beweis so ziemlich erbracht. Denn was wir längst, selbst in autokratischer Verfassung, die Republik der Wissenschaften nannten, war und ist ein verwirklichtes Utopia mitten in einer von ganz entgegengesetzten Trieben bewegten Welt. Der weltberühmte Professor hat oft gerade nur ein solches Gehalt, wie der Schulmeister und der Subaltern-Beamte, groß genug, um davon leben zu können. (Schlimm genug, wenn es gelegentlich schlimmer war). Das Honorar für seine klassischen Werke, ist sein Taschengeld, um sich Papier und Federn zu kaufen. Denn in der Welt des Marktpreises wird die gelehrte Arbeit im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Schwierigkeit und Feinheit bezahlt: je wertvoller sie ist, desto niedriger ihr Preis, weil desto geringer die Nachfrage. Dem Gelehrten genügt die Anerkennung seines Wertes. Eine gewisse Beaufsichtigung seiner Tätigkeit, namentlich seiner Lehr-Tätigkeit, vollzog der Staat, der das Gehalt

zahlte; in der Hauptsache, betreffs seiner wissenschaftlichen Forschung, hatte man zu dem, den man einmal für fähig und würdig eines utopistischen Lebens erachtete, auch das Zutrauen, dass er die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllen werde. Wie viel Enttäuschungen dabei auch unvermeidlich gewesen sein mögen, wie viel Misgriffe gemacht worden sein und werden mögen, wie viel dabei auch geradezu gesündigt werden mag — die Wissenschaft hat sich bisher in dieser Utopie der Wissenschaften, und zwar inmitten einer Welt der Preise, nicht übel befunden; in andrer Weise hätte sie gar nicht gedeihen können.

Es wird also niemand zweifeln, dass die Wissenschaft in der weiter und völlig ausgebildeten Utopie ihre Aufgabe nicht minder gut lösen und sich kräftigst fort entwickeln werde. — Ueberhaupt aber, wie sollte denn hier die Initiative des Einzelnen irgend verkürzt werden! Der erfinderische Kopf, auf welchem Gebiete es immer sei, wird auch in der socialistischen Welt grübeln und experimentiren, und die Mittel werden ihm nicht versagt werden. Jeder weiß zwar, dass ihm keine Erfindung etwas nützen, ihn kein Erfolg reich machen kann; aber innerer Trieb wird ihn nötigen und fesseln — gerade wie jetzt. Es weiß ja Jeder auch heute, dass er durch seine Erfindung wol schwerlich reich werden wird. — Das kaufmännische Genie aber mit seiner weit reichenden Speculations-Kraft wird in Utopia nicht vermisst werden und volle Gelegenheit zur Entfaltung seiner Tätigkeit finden*). — Dem Künstler endlich wird die Gesellschaft die würdigsten Aufgaben stellen; und auch wenn er frei gemachte Entwürfe hat, so werden ihm die Mittel zur Ausführung geboten werden — mindestens eben so sehr wie jetzt.

Und kurz, für Alle und Jeden gilt: er wird sich einer Arbeit widmen, für welche er die Lust und die Fähigkeit hat, und wird, ohne Not zu leiden, ohne sich durch Hunger und Kälte und Hitze zu schwächen, mit seiner gesammten Kraft leisten, was er vermag. Man verweise uns nicht darauf, wie mancher

*) Ja, ich kann nicht anders denken, als dass der Kaufmann mit seinem weltumspannenden Blick (das ist keine Phrase, sondern Wirklichkeit) bei der socialistischen Einrichtung in den friedlichen Generalstab kommen wird.

sich heute aus gedrücktester Lage erhebt und unter Mühsal seine welt-erfreuenden Kräfte entfaltet. Ich will nicht entgegnen, dass wir wol sehen was sich durchgekämpft hat, aber nicht wieviel Bedauernswertes zu Grunde gegangen ist. Sicher ist, dass im Kampfe gegen niedrige Lebens-Umstände allemal viel Kräfte vergeudet werden. Aber das will ich sagen, und ihr werdet es nicht leugnen: die schaffende Tätigkeit, die nicht nach Lohn und Preis fragen wird, wird sie nicht subjectiv zum Spiel werden? Haben wir nicht einen Wettkampf zu hoffen, der durch die Lebendigkeit aller Tugenden den Beschauer entzücken muss?

182. Unsre Untersuchung führt zu dem Ergebnis, dass die socialistische Einrichtung des menschlichen Lebens in der Tat ein Ideal ist, dessen Verwirklichung von der Ethik gewünscht werden muss. Aber gerade die Weise der Herbeiführung muss zu ernstlichem Bedenken Veranlassung geben und nötigt mich noch zu folgenden Bemerkungen.

Erster Grundsatz: Es darf kein sittlicher Bestand absichtlich vernichtet werden. Unsre heute bestehende Welt aber ist ganz und gar durchzogen von unzähligen sittlichen Fäden, stärksten humanen Motiven. Das Gegenteil zu erweisen, sollte schwer fallen: obwol niemand leugnet, dass es auch viel Unsittlichkeit gibt (die auch im Socialismus nicht schwinden wird!), dass eine Hebung der allgemeinen objectiven Sittlichkeit, dass Fortschritt im Guten, notwendig ist. Das Unsittliche aber zerstört sich selbst. Ist dies richtig, dass alles Sittliche sich erhält und sich fortentwickelt, das Unsittliche aber sich zerstört: so folgt daraus für unser Verhalten, dass man nur letzteres nicht künstlich zu erhalten suche, sondern ruhig in den Abgrund, dem es zustrebt, hinabrollen lasse, ersteres dagegen, wie die Gelegenheit es mit sich bringt, in seiner Entwicklung unterstütze. So wird es unvermerkt immer besser; und der Anhänger des Socialismus hat gar nichts andres zu tun, als was die Ethik ganz allgemein gebietet: das in jedem Augenblick sittlich Geforderte zu vollführen, und andrerseits zerfallen zu lassen, was sich selbst zersetzt.

So wird man zum Socialismus kommen* in der Ruhe, der

Stille, der Allmählichkeit, aber auch so unaufhaltsam und ohne Unterbrechung und Rückschläge, wie sich die großen Umwandlungen der Erde vollziehen, und wie der Sommer kommt; er wird kommen ohne Zerstörung irgend eines lebensfähigen Triebes, ohne Gewalttat — durch den sanften Gang der Geschichte. Vielleicht leben unsre Enkel schon in einem socialen Zustande, der alle unsre heutige Phantasie übersteigt.

Der Socialismus wird nicht gemacht, wird von niemand gemacht; aber er wird von der Gesellschaft geboren, und wird, wenn wir uns weise verhalten, ohne besondre Geburtsschmerzen geboren werden. Und die Weisheit ist keine andre als die, welche jeder wahrhafte Politiker von je an beobachtet hat. Niemand kann den Socialismus decretiren, auch keine constituirende Versammlung der Weisesten. Wie töricht, zu meinen, man könne sich bei der alten Ordnung niederlegen und bei der neuen aufstehen: denn laut Gesetz beginne um die und die Mitternacht die neue Weltordnung.

Darum wäre es auch töricht eine Lebens-Einrichtung des Socialismus in allen Einzelheiten auszudichten, wie wir uns kleiden und wie wir essen werden u. s. w. Solche Spielereien würde ich müßig nennen, wenn sie nicht sehr gefährlich werden könnten, weil sie ein Symptom falscher Grundsätze sind. Der Socialismus ist so durch und durch ideal, dass nicht nur nicht unreine, sondern auch nicht rohe Hände daran rühren dürfen, ohne ihn in seiner Natur zu verdrehen. Nicht nur darf sein Ursprung nicht wie der einer despotischen Dynastie von Blut und Gewalt und Grausamkeit besudelt sein; sondern er muss das Werk der Einstimmigkeit aller Bürger, ja aller Cultur-Völker sein. Denn ein Volk in socialistischer Einrichtung ist kaum denkbar. Die freie Erkenntnis der Sittlichkeit und Notwendigkeit des Socialismus in der verbündeten Menschheit allein kann denselben einführen; wer mit roher Faust oder mit schlauer List hier eingreifen wollte, wenn auch mit der guten Absicht, die Entwicklung zu beschleunigen, würde sich gegen den Geist des Socialismus versündigen.

Aber nicht nur die festeste Ueberzeugung von der Woltätig-

keit und Unumgänglichkeit des idealen Ziels des Socialismus muss in den Geistern und Gemütern der meisten, wo möglich aller, Menschen Wurzel geschlagen haben, sondern auch die Wissenschaft muss zuvor die unerlässlichen Vorbedingungen geschaffen haben, die wir heute noch nicht besitzen, so bald und leicht gar nicht besitzen können. Ohne vortreffliche vollständige Statistik wäre die Herstellung socialistischer Ordnung ein Wahnsinn. Wie bedeutungslos ist heute der Irrtum eines Kaufmanns, der von einer Waare zu viel, von der andren zu wenig hat: der entgegengesetzte Irrtum des Nachbars bringt alles ins gleiche. Die socialistische Gesellschaft müsste durch solchen Irrtum aus mangelhafter Ueberschau der Bedürfnisse zu Grunde gehn. Unsre heutige Statistik aber ist noch in den Anfängen; eine Fülle der wichtigsten Arbeiten konnte noch gar nicht in Angriff genommen werden, viele derselben werden wahrscheinlich noch nicht geahnt, und manche werden erst durch den Socialismus als notwendig hervortreten.

183. Zweiter Grundsatz: Man hüte sich vor scheinbaren Erfolgen, die in dem Wahne, uns dem Socialismus zu nähern, denselben seinem wahren Wesen entfremden. Nicht nur kann, soll und darf er nur die freiwillige Frucht des heutigen sittlichen Bestandes sein, sondern er kann sich naturgemäß nur aus den Trieben entwickeln, die ihm wesensverwant sind, die ihn heute schon enthalten und auf ihn hindeuten. Nur aus unsrem freien Vereins-Leben kann er sich erheben, nicht aus dem allen Bestrebungen des Bürgers nach Selbständigkeit entgegengesetzten Staat. Nicht das wird Socialismus sein, wenn der Staat alle Tätigkeit der Vereine und der Einzelnen in sich verschlingt, sondern umgekehrt, wenn das Getriebe der Vereine sich so allseitig entwickelt, dass dieselben alle Einzelnen in sich schließen und auch den Staat in sich aufnehmen, als den Rechts-Verband.

Staats-Socialismus ist ein Widerspruch in sich, die völlige Verkehrung des socialistischen Gedankens. Die Abneigung so vieler edler und tiefer Geister gegen den Socialismus, die Furcht, dass im Socialismus der Einzelne ohne Freiheit ein öffentlicher Sclave sein werde, dass er ohne Sittlichkeit, weil ohne eignen

Antrieb aus seinem Selbst, als ein elektrisirter Leichnam handlen und leben werde — diese Besorgnis entstammt lediglich der Vorstellung, dass der Socialismus ein socialistischer Staat sein werde. Dieser würde auch nach meiner Meinung eben so sehr Unnatur als Aufhebung aller Humanität sein. Aber nicht der Staat soll socialistisch werden; der soll vielmehr als für sich bestehende Macht gänzlich aufgehoben werden, und die freie Gesellschaft der Bürger an seine Stelle treten. Alle Einzelnen und alle bestehenden Vereine, welche sämmtliche Interessen des Menschen vertreten, werden sich schließlich, mit Festhaltung ihrer besondren Aufgaben, zum umfassenden Verband einen, der das Recht vertritt, entstandenen Streit schlichtet, Strafen verhängt und dazu mit den nötigen Befugnissen und der nötigen Macht ausgerüstet sein wird. In solcher Menschen-Gesellschaft, in welcher auch ein Rechts-Verband jeden Uebergriff und jede Verwirrung überwacht, schlichtet und zurückweist, wird der Einzelne seine wahre und volle Freiheit im Denken, Handlen und Genießen haben.

184. Dritter Grundsatz: Keine Selbsttäuschung! keine Verkennung der Gegenwart! keine falsche Hoffnung von der Zukunft! Ist auch der Umschwung, den der Socialismus herbeiführen soll, der größte, den die Weltgeschichte bisher gesehen: so kann es sich doch hierbei nur um den Fortschritt vom Guten zum Bessern handlen. Wer einen unversöhnlichen Widerspruch zwischen der Gegenwart und der Zukunft annimmt; wer nicht einsieht, dass das Kommende aus dem Heutigen erwachsen muss; wer den Baum unsres Lebens umhauen und einen neuen pflanzen will, und nicht sieht, dass es nur darauf ankommt, welke Blätter und welcke Zweige abfallen zu lassen: der irrt vollständig.

Ich meine nicht stille, müßige Zurückhaltung und stumpfe Gleichgültigkeit oder gar schadenfrohes Zusehen, wie die alte Welt zusammenstürzt; ich meine, dass man das Gute übe, wie die Gelegenheit es fordert, und wie die Umstände es zulassen. Dass die Umstände gar nichts Gutes zuließen, wäre eine ebenso törichte, wie verbrecherische Ansicht; und jede sittliche Tat

stärkt nicht nur das Gute, sondern entzieht auch dem Bösen Kraft und Saft. So dürfen wir überzeugt sein, dass alles was heute von irgend wem nach heutiger Ethik Gutes geschieht, und dass alles was der Socialist selbst nach heutigem ethischen Maße Gutes tut, zur Herbeiführung des Socialismus wirkt.

Thomas Morus glaubte, in seiner Utopie brauche Jeder, weil Alle ausnahmlos arbeiten, nur sechs Stunden des Tages auf Arbeit zu verwenden, um alles hervorzubringen, dessen die Einwohnerschaft bedarf, zumal ihre Bedürfnisse mäßig seien. — Hier hat er sich, soviel ich sehe, sehr geirrt. Die Gesellschaft nach utopischem Ideal wird soviel Beamte zur Austeilung und Empfangnahme haben müssen, dass jedenfalls sehr viele Bürger der producirenden Arbeit entzogen werden müssen. Die Masse der Arbeitsproducte aber kann gegen heute in keiner Weise vermindert werden. Die heutige Gesellschaft producirt wahrlich nicht zu viel: wir können ihr nichts erlassen. Wahrscheinlich werden die Erzeugnisse sogar noch vermehrt werden müssen. Es glaube also niemand, dass in Utopia nicht so viel gearbeitet werden werde, wie bei uns heute. Es wird gewiss einen Normal-Arbeitstag geben, aber berechnet für opferwillige Arbeiter.

Ob wir beim Socialismus glücklicher sein werden, als heute? kümmert mich nicht; aber ich glaube es nicht. Derselbe scheint mir erstrebenswert, auch wenn sich zeigen ließe, dass er unser Glück in keiner Weise fördere; denn nicht darum kann er erstrebenswert sein, weil er unser Glück fördert. Er wird kommen, wenn und weil der Mensch aus sittlichem Triebe durch sittliche Tat ihn herbeiführen wird.

Auch die absolute Gleichheit ist eine Torheit, von der sich der Socialist frei halten muss. Nicht nur die Verschiedenheiten von Mann und Frau, Kind und Greis, Mann und Jüngling oder Frau und Jungfrau, Gesund und Krank muss von ihm beachtet werden; sondern auch der Schmied und der Schneider, der Ackerbauer und der Gelehrte, müssen verschieden behandelt, verschieden ernährt, gekleidet, eingehäust werden.

Unsere Utopie ist kein Schlaraffen-Land; unser Socialismus ist nicht eine Magen- und Gaumen-Frage, sondern die

ideale Frage schlechthin. Was ich also vor allem vom Socialisten verlange ist dieses:

Der Freund des Socialismus sollte am wenigsten vergessen, dass auch heute schon jeder sittliche Arbeiter im Dienste der Gesellschaft stehe; gewährt ihm diese den Lebensunterhalt durch die Hand Einzelner und nur dürftig und mit grundlosen Bevorzugungen: er sollte sich der socialistischen Zukunft dadurch würdig zeigen, dass er, frei von Neid, den Luxus so ansehe, wie die Bürger von Utopia die geschmückte Gesandschaft des Auslandes ansahen: man hielt sie für Sclaven. Der Arbeiter sei und bleibe sich seines Wertes bewusst; er muss heute schon bedenken, dass er unbezahlbar ist. Er muss sich prüfen, ob die Leidenschaften und Laster, die er in der heutigen Gesellschaft so grell und so verletzend hervortreten sieht, sich nicht in seinem eignen Gemüt aufs tiefste und breiteste eingenistet haben — ob er sich durch idealen Wert für unbezahlbar hält, oder nur dem Preise nach für nicht genug bezahlt.

Für heute ist die Losung: innerlich frei sein, Nichtigkeiten verachten, und die Not bekämpfen, so sehr man kann; wo aber die Kraft versagt, sie ertragen. Auch im socialistischen Leben wird es Not und Schmerz geben, wovor keine menschliche Sorge keine Weisheit und Güte schützen kann; und auch heute schon ist doch die Not am meisten durch die Naturereignisse (Krankheit, schlechte Ernte) herbeigeführt. Die Kraft zum Ertragen dürfen wir nicht erschlaffen lassen; jede Verweichlichung ist der Selbstverleugnung feind, und ohne Selbstverleugnung kein Socialismus.

Je eindringlicher die Predigt der Selbstverleugnung erschallen wird, je kräftiger, je opferfreudiger dieselbe sich betätigen wird: um so eher wird ein erwünschtes Ziel erreicht werden — ohne irgend welche Störung der sittlichen Ordnung.

g) Verhältnisse zwischen den Personen.

185. Hier soll nicht noch einmal von den Gliedern der Familie die Rede sein, und auch nicht von den Gesellschaften und dem allgemeinen Verkehr als solchem, sondern von den

persönlichen Beziehungen, welche bei letztren hervortreten. Innerhalb des ganz vom Selbsterhaltungstrieb bewegten Verkehrs bildet sich eine Beziehung der Personen zu einander, welche innerlicher Art ist. Der Mensch gewinnt Zuneigung und Anhänglichkeit für Sachen, für alles Gewohnte, was ihm entweder angenehm oder wenigstens nicht unangenehm ist; wie sollte er nicht für solche Personen, mit denen er in eine daurende oder oft wiederholte Berührung kommt, welche durch irgend eine Gewohnheit oder ein Lebensverhältnis herbeigeführt wird, ein Gefühl des Wolwollens gewinnen, das über das Maß der allgemeinen, für jedes menschliche Antlitz wachen Teilnahme mehr oder weniger hinausgeht? Wenn wir bemerken, dass jemand täglich zu bestimmter Stunde an unsrem Hause vorübergeht, so wird es uns auffallen, wenn dies unterbleibt, wie fern uns auch sonst der Mann stehen mag; und wenn wir hören, dass irgend ein Unfall die Ursache ist, so wird es uns mehr ergreifen, als uns sonst ähnliche Fälle berühren. Der Umstand, dass wir jemanden als Einzelnen kennen, gibt allem was wir über ihn erfahren in unserm Gemüte einen lebhaften Wiederhall. Wie natürlich ist es also, dass durch die Verbindung, in der wir zu jemand als regelmäßiger Käufer oder Verkäufer durch mehrjährige Kundschaft stehen, mit dessen Eltern vielleicht wir schon verkehrten, auch eine persönliche Beziehung reines Wolwollens erwächst.

186. Besonders wichtig sind hier aber solche Fälle, wo eine Person der andern ihre Kraft und Geschicklichkeit gegen Entgelt zur Verfügung stellt, wo also eine Person für die andre ist, arbeitet — noch ganz abgesehen von den hieraus erwachsenden gegenseitigen Rechten und Pflichten.

Dies, dass jemand für uns arbeitet, darf, wie schon bemerkt, nicht so geschehen, dass damit diese Person auf ihre persönliche Freiheit verzichtete. Weder dürfte sie sich als Sclaven verkaufen, noch dürfte der Andre sie kaufen: der Rechtsstaat kann solche Leugnung des Rechts nicht dulden. Es handelt sich also nur um ein solches Verhältnis, wo eine Person auf längere oder kürzere, immer bestimmte Zeit sich einer andren für bestimmte

Dienste zur Verfügung stellt, sich zu gewissen Leistungen verpflichtet. Es ist also ein Dienst oder ein Amt, das ihr übertragen wird, und das sie übernimmt.

Unter patriarchalischen Verhältnissen, wie es auf dem Lande jetzt noch, wenn auch seltener, besteht, gehört der Dienstbote, das Gesinde (welches Wort von *senden* abgeleitet ist) zum Hause, und so wäre dieses Verhältnis in dem Kapitel vom Hause zu besprechen gewesen. Der Knecht und die Magd stehen eben so unter der Herschaft des Bauern (des Hausherrn), wie auch der Sohn und die Tochter. Ebenso stand in Städten der Geselle (Schade, wenn dieses schöne Wort mit der gemütlichen Sache, die es bezeichnet, völlig schwinden müsste) ganz innerhalb der Familie des Meisters. — Jetzt ist die Sache anders geworden. Das Gefühls-Verhältnis zwischen Herschaft und Dienerschaft hat sich geändert, und namentlich besteht zwischen Fabrikherrn und Arbeitër nur ein kühles auf Leistung und Entgelt berechnetes Band. Es ist nicht darüber zu klagen, dass Verhältnisse ihre wesentliche Regelung nicht mehr durch Wolwollen, sondern durch das Recht finden; denn die Freiheit und Würde der Person ist beim Recht besser gewart, als beim Wolwollen, das leicht für den empfangenden Teil etwas drückendes annimmt, etwas demütigendes, und gar oft eben auch fehlt. Von der Roheit, welche menschliche Kräfte mietet und den abgenutzten, schwach gewordenen Arbeiter entlässt, wie man ein unbrauchbar gewordenes Werkzeug in den Winkel wirft, brauche ich nicht zu reden; sie wird vom Wolwollen wie vom idealen Recht in gleicher Weise verurteilt. Wie viel nun auch immer vom Gebiete des Wolwollens an das Recht übergehen mag, es wird sich überall herausstellen, dass damit das Wolwollen weder an Gelegenheit noch an innerlicher Kraft verliert; die Sondrung der Gebiete ist für die Reinheit und Vollkommenheit beider Teile günstig. Sowol die Herschaft, wie der Dienstbote, da sich rechtlich vieles nicht fassen lässt, wird Gelegenheit haben, einander auch Wolwollen zu erweisen. Erstere dürfte meist durch die höhere Bildung und höheres Alter, d. h. durch größere Lebens-Erfahrung und Sach-Kenntnis in der Lage sein, die

Dienerschaft zu beraten; die Dienst-Zeit kann für letztere zur Lern-Zeit werden. Besitzt der Hausherr in der Gesellschaft eine gewisse Autorität, so vermag sein Wesen selbst im Schweigen bildend zu wirken; an dieser Autorität nimmt die Hausfrau teil, und durch ihren vielfachen Verkehr mit den Dienstboten hat sie auch mehr Gelegenheit, sich das Vertrauen derselben zu erwerben. Der Fabrikherr nicht minder wird, wenn auch Leben und Gesundheit des Arbeiters nach dem Recht, durch Haftpflicht, Versicherung in Kranken-, Invaliden- und Lebens-Kassen auf das genaueste geregelt ist, dennoch vielfach, wie bisher Gelegenheit finden, Wolwollen gegen die Arbeiterschaft und den einzelnen Arbeiter zu beweisen. — Umgekehrt ist die Treue, mit welcher eiñ Dienstbote seinen Pflichten obliegt, die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er das ihm übergebene Eigentum der Herschaft schützt, oder auch, wenn dies sein Amt ist, mehrt, etwas unbezahlbares, wofür ihm die Herschaft Dank schuldet. Er soll, wie er dazu Veranlassung findet, sich der Herschaft dankbar zeigen, vor allem aber die Tugenden des Gehorsams, der Geswissenhaftigkeit, der Treue üben. Die Arbeit, das Werk des Dienstboten, Mietlings, Handwerkers, Beamten, wird, so weit das Rechtsverhältnis reicht, bezahlt, und hat vom Gesichtspunkte des Rechts einen Preis in Geld oder Geldeswert; durch die Tüchtigkeit der Arbeit aber, durch die in den Leistungen entwickelten Tugenden gewinnt das Werk und der producirende Arbeiter selbst einen innern Wert, der unbezahlbar bleibt und nur durch Ehre, d. h. wolwollende Anerkennung, (nicht vergolten, nur) verdankt werden kann. Diesen innern Wert soll der Arbeiter zu erringen streben, gleichviel ob die Anerkennung erfolgen wird oder nicht.

187. Ob auch nur der Preis in allen Fällen, wo eine Person der andern einen Dienst leistet oder ein angefertigtes Werk überlässt, auf der Wage der Gerechtigkeit genau abgewogen werden kann, ob er nicht bald zu hoch, bald zu niedrig bemessen wird, bleibe dahingestellt; jedes sittliche Gemüt wird fühlen, dass hier noch etwas fehlt. Das Fehlende, wodurch erst Humanität in das Verhältnis gebracht wird, ist, wie gesagt, die

Ehre, in doppelter Richtung, objectiv als dargebrachte Ehrerbietung, subjectiv als Ehrgefühl. Ist wol wirklich ein rechtlicher Verkehr denkbar, wenn nicht sämmtliche in Verkehr stehende Personen von Ehrgefühl geleitet und zu Ehrerbietung geneigt sind? Ohne Kaufmanns-Ehre, Handwerker-Ehre, Arbeiter-Ehre, Bürger-Ehre dürfte es um die Sittlichkeit des Verkehrs und um diesen selbst schlecht bestellt sein. Die Ehrerbietung andrerseits ist die Anerkennung, dass jemand den Beruf, den er sich erwählt, wirklich erfüllt, dass er die Profession, die er laut bekennt (oder den Dienst, den er der Oeffentlichkeit zu leisten verspricht), mit Geschick und Treue ausübt, dass er das wirklich ist, was er sein zu wollen erklärt hat. Dies ist der ursprüngliche Sinn, wenn wir jemand unter Nennung seines Berufes begrüßen. Die Zeiten ändern sich, und nicht zum schlimmern; geht manches Gute verloren, so wird es durch Besseres ersetzt. Früher begrüßte man den Handwerker als *Meister*. Heute will er *Herr* angeredet sein; das heißt: nicht die Anerkennung verlangt er, dass er gute Waare liefere, sondern schlechthin, dass er ein wertvoller Mensch sei. Das Allgemeinere wiegt in unsrer heutigen Gesinnung vor — mit Recht: wenn man nicht vergisst, dass das Allgemeine das Besondre in sich schließt. Mit Meister wird er in seinem speciellen Beruf anerkannt; durch Herr wird er zugleich in seiner gesammten bürgerlichen und politischen Stellung erfasst: jener soll aber neben diesem nicht unbeachtet bleiben.

In dem Organismus der Gesellschaft hat jeder Beamte einen Vorgesetzten und Untergebenen: dies gilt ja nicht nur vom Staat, sondern auch von jeder freien Gesellschaft mit ihren besoldeten und mit Ehren-Beamten. Ich erwähne es nur, damit es nicht vergessen werde, dass jeder nach oben und nach unten die angemessene Ehrerbietung nicht außer Acht lassen dürfe; in jedem ist die Autorität des Gesetzes zu ehren, welches er verkörpert, und die Persönlichkeit, weil sie es verkörpert.

Collegen haben doppelte und dreifache Veranlassung zu einem besondren innerlichen Verhältnis. Jeder hat die Autorität des Andren zu achten; sie begegnen einander in Folge ihres

Amtes vielfach persönlich, und sie arbeiten an demselben objectiven Ziele und gehen auch wol subjectiv gemeinsame, übereinstimmende Wege.

Es ist sittlich, dass auch bei der äußerlichsten Begegnung auf der Straße Einer dem Andren Raum lasse; dass er ihn um Entschuldigung bitte, wenn er ihn unversehens gestoßen hat; dass er ihm in öffentlichen Wagen den ihm gebührenden Raum einräume u. s. w. Kurz alles, was der Anstand in den Gesellschaften wie auf der Straße oder bei dem ganz vorübergehenden und zufälligen Zusammenreisen fordert, ist Ausfluss des Rechts und des Wolwollens. — Die Unterhaltung, das Gespräch im rein theoretisch geselligen Verkehr, in beabsichtigten oder zufälligen Zusammenkünften, mehr oder minder geschlossenen Gesellschaften sind Ausflüsse des ethischen Lebens. Wes das Herz voll ist, geht der Mund über. Hier ist nur die Rede desjenigen Herzens gemeint, das des Guten voll ist. Dann findet der Austausch sittlicher Gefühle und Gesinnungen statt. Jeder bestärkt, jeder erhöht den guten Geist des Andren. Auch die Unterhaltung ist eine Nährstätte der Sittlichkeit — sie kann und soll es sein. Nicht Sachen werden darin ausgetauscht, wie im praktischen Verkehr geschieht, sondern Persönlichkeit, Geist. Latenter Geist wird frei.

188. Ich gedenke nochmals der Freundschaft, in welcher die Beziehung der Einzelnen zu einander gipfelt. Sie und das gegenseitige Gefühl der Gattin und Kinder mag Liebe heißen, d. h. sie sind diejenige Form des höchsten Wolwollens, wo nicht nur alle Gegensätze schwinden, sondern wo das Wolwollen selbst pathologisch als Glück gefühlt wird, wo die Zusammenschließung der Geister dieselben mit Lust erfüllt. (Vgl. S. 120. 176 f.) Vor allen Familien-Verhältnissen aber zeichnet sich die Freundschaft dadurch aus, dass sie nicht wie diese an Natur-Verhältnisse gebunden, sondern frei vom Geiste gesetzt ist. Solches Pathos der Liebe ist an sich nicht Sittlichkeit; aber, indem es sich hier ganz in ihren Dienst begibt und den Egoismus völlig schwinden lässt, stärkt es die Macht der ethischen Ideen.

189. Aber auch abgesehen von allen besonderen persönlichen Berührungen und Beziehungen schuldet ein Bürger dem andren die Achtung seiner Persönlichkeit selbst in dessen Abwesenheit. Wer uns persönlich völlig fremd ist, von wem wir nur gehört haben, wen wir also nur als Bild in uns tragen, der kann Rücksicht, Schonung seines Bildes fordern. Wir dürfen seine Handlung nicht leichtsinnig kritisiren; was ihm wertvoll und heilig ist, nicht herabwürdigen; ihn nicht beschuldigen und verächtlich machen. Gilt dies vom Privat-Gespräch, um wie viel mehr von öffentlichen Aeußerungen. Eine berechtigte, d. h. nach Wahrheit strebende Kritik unterscheidet sich von einer Recension und von polemischem Angriff, wie logische und ethische und sachliche Beurteilung von Klatsch.

190. Im Vorstehenden war mehrfach von Dank die Rede, und hier scheint der geeignete Ort, die Tugend der Dankbarkeit ein wenig näher zu betrachten*).

Wolwollen wäre nicht, was es ist oder sein soll, wenn es auf Dank rechnete. Der Dank, auf den man rechnet, der als Motiv für eine Handlung dient, ist dies eben gar nicht, sondern ist Lohn. Dennoch, und so sehr auch das Wolwollen einer Person gegen die andre ein ganzes und höchst wolgefälliges Verhältnis darbietet, verlangt unsre volle ethische Befriedigung nun auch noch eine Gegenseitigkeit in der Gesinnung. Das Seitenstück zum Wolwollen ist die Dankbarbeit, d. h. Wolwollen als freies Geschenk für Wolwollen. Erst indem so das Verhältnis zwischen zwei Personen ein doppeltes wird, ein Geben und Empfangen auf jeder Seite, erwächst dem Beschauer ein gesättigtes Gefühl. Wenn im Wolwollen die Beschränktheit und Getrenntheit der Individualität aufgehoben ist: so wird dasselbe nun, indem es von der andren Seite in der Dankbarkeit wiederkehrt, zum Bilde der Unendlichkeit: denn da der Wolwollende den Dank als freiwillig dargebracht hinnimmt, so wird er auch seinerseits wieder für denselben dankbar sein.

*) Ueber Dankbarkeit hat Lazarus einen öffentlichen Vortrag gehalten, den ich gehört habe, der aber leider noch nicht veröffentlicht ist: sonst hätte ich mich ausdrücklicher auf ihn berufen.



Es liegt aber in dem Begriffe der Dankbarkeit ein merkwürdiger Widerspruch. Denn offenbar unterscheidet sich dieselbe von Wolwollen überhaupt dadurch, dass sie durch ein Gefühl der Verpflichtung einen eigentümlichen Trieb besitzt, und sich darum nur auf bestimmte Personen erstreckt, während das Wolwollen auch auf den Unbekannten geht, der zufällig begegnet. Dankbarkeit ist ein durch Wolwollen gewecktes Wolwollen, das sich nicht für frei hält. Der Wolwollende hält gewiss sein Wolwollen für allgemeine sittliche Pflicht; der Dankbare, der diese allgemeine Pflicht für sich nicht minder anerkennt, fühlt aber noch die besondre Pflicht, sein Wolwollen gerade auf den Woltäter zu erstrecken. Er fühlt sie, gerade weil er weiß, dass ihm der Woltäter diese Pflicht nicht auferlegt hat, Lohn nicht verlangt und zu verlangen kein Recht hat, und dass er also die Woltat nicht lohnen darf und kann. Wenn in der Sphäre des Rechts die Pflicht nur aus einem gegenüberstehenden Rechte entspringt, so ist die Dankbarkeit eine auf eine besondre Person sich erstreckende und doch frei gesetzte Pflicht. Was uns sonst bewegt, unser Wolwollen diesem oder jenem zuzuwenden, ist bald Natur, bald Zufall, bald gesellschaftliche Einrichtung, wodurch uns diese oder jene Person nahe tritt. In der Dankbarkeit ist es eine durch das Wolwollen einer Person für mich gestiftete Pflicht, derselben Wolwollen zu erweisen.

Wolwollen wie Dankbarkeit liegen zunächst in der Gesinnung; sie zeigen sich als stete Geneigtheit und Bereitschaft, aus dem allgemeinen, unbestimmten Wünschen des Guten für den Andren zur Handlung, zur Verwirklichung eines bestimmten Wollens überzugehen. Dass wir das eine wie das andre wesentlich in das Innere, die Gesinnung verlegen, verringert den Unterschied beider gegen die Sympathie nicht im mindesten. Diese ist eben gar nicht Sache der Gesinnung; alles Ethische aber müssen wir zunächst als ein Verhältnis im Innern der Persönlichkeit auffassen. Die Tat ist nur „die deutlichere Rede“ (Herbart), und die Gelegenheit dazu muss abgewartet werden, weil sie nicht in unsrer Macht liegt. So kann sie überhaupt, als von äußren Bedingungen abhängig, nicht als das entscheidende

wesentliche Moment des Ethischen gelten. Nur wo sie geboten, und die Möglichkeit gegeben war, wird ihr Ausbleiben als mangelhafte und unkräftige Gesinnung Misfallen erregen; die böse Gesinnung aber, die Misgunst, der Neid, die Schadenfreude misfällt auch ohne Tat.

So mannichfach wie die Grade und Formen des Wolwollens sind auch die des Dankes; und soll unser ethisches Gefühl befriedigt sein, so muss das Maß der Dankbarkeit mindestens nicht hinter dem Wolwollen zurückbleiben, darf es aber übersteigen, weil der Dank, zumal der Ueberschuss, vom Wolwollenden wieder als primitives, freies Wolwollen verdankt wird. So erhöht und fördert jeder von beiden die Sittlichkeit des andren.

Wenn wir also, um zur vollen Befriedigung zu gelangen, wünschen mussten, dass das Wolwollen der einen Person in Form der Dankbarkeit von der andren zu ihr zurückkehre: so werden wir den analogen Wunsch dem Uebelwollen gegenüber nicht hegen; eine Vergeltung könnte hier nur unser Unbehagen verdoppeln, vollenden; im Gegenteil kann hier nur das fortgesetzt sittliche Verhalten der einen Person Ersatz bieten für das unsittliche Entgegnen der andren. Dies ist auf ethischem Boden die einzig mögliche Auflösung der Dissonanz, und hiermit haben wir die sittliche Forderung der Feindes-Liebe in ihre richtige Form gebracht. Den Feind kann man, in dem üblichen Sinne des Wortes, um so weniger lieben, je mehr in der Ethik vorausgesetzt werden muss, dass nur der Bösewicht ein Feind sein kann. Dasjenige Wolwollen aber, das wir selbst dem bösen Menschen widmen müssen, nach Maß und Form, dürfen wir ihm darum nicht versagen, weil zufällig wir selbst es waren, die unter seiner Bosheit zu leiden hatten. Wir müssen hoffen, dass die glühenden Kohlen, die wir auf seinem Haupte sammeln, sein Gemüt von den Schlacken reinigen, dass unser Tun ihn belehren werde.

h) Die beiden Geschlechter.

191. Die Absicht, so zu sagen, der schaffenden Natur bei der Sonderung der Geschlechter und insbesondere bei der Bildung

des Weibes ist klar; aber es kann die Frage sein, ob es auch im Reiche des Intelligibeln ein doppeltes Geschlecht gibt. Soviel freilich steht fest: es gibt weder eine besondre weibliche Grammatik, noch eine weibliche Logik neben einer männlichen; und selbst die Frage, ob die Frauen für die höchsten wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistungen weniger begabt seien als die Männer, wird sich schwer entscheiden lassen. Stünde es aber auch fest, dass die Frauen sowol körperlich, als auch geistig die höchste mögliche Kraft des Menschen niemals erreichen: so hindert dies doch nicht, dass unzählige Frauen wie körperlich so auch geistig kräftiger sind als unzählige Männer. — Die Hauptsache indessen ist die: wenn die Verschiedenheit zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geiste nur im Maße der Kraft liegt, so ist sie für die Ethik gleichgültig; diese könnte nur ein Interesse haben für einen Unterschied in der Beschaffenheit der Kraft, in der Art und Weise der Wirksamkeit, wie ja auch die Natur in ihrem Haushalt jedem Geschlechte eine besondre Function zuweist. Genau so fragt auch die Kunst nicht nach der größern oder geringern Kraft des Mannes und des Weibes, sondern nach einer verschiednen Form der menschlichen Erscheinung in jedem von beiden, nach einem besondren Princip der Schönheit ihres Baues und ihrer Bewegung.

Ueberhaupt, scheint mir, ist unsre Frage, ob es im Reiche des Intelligibeln ein männliches und ein weibliches Geschlecht gebe, durch die Kunst schon entschieden; denn die bildende Kunst und die Poesie, welche doch in die übersinnliche Welt gehören, erkennen das Weib als solches an. Es sind ja nicht bloße Körper-Formen, welche uns die Kunst vorführt; sondern in der männlichen, wie in der weiblichen Gestalt liegt zunächst zwar nur ein Typus körperlicher Form, dieser aber ist Ausdruck eines geistigen Charakters.

Ich kann von zwei Gedanken nicht lassen; und das Verwunderliche und Widersprechende das darin liegt, trifft nicht bloß unsre vorliegende Frage, sondern das Verhältnis zwischen Körper und Geist überhaupt. Ich meine aber hier folgendes: einerseits ist es mir unleugbar, dass der Geist, wie frei er auch

gedacht werden mag, doch mit der Organisation des Körpers, welcher sein Organ ist, d. h. durch welchen er wirkt, und in welchem er zum wirksamen Dasein gelangt, ein angemessenes und entsprechendes Verhältnis bildet; andrerseits aber ist die Lebens- und Betätigungsform des Geistes so eigenartig, so sehr von aller körperlichen Bewegung in Raum und Zeit verschieden, dass es unmöglich ist, aus der Form des körperlichen Organs und dessen Wirkungsweise auf die geistige Tätigkeit irgend wie zu schließen. Nur vage und sachlich wenig zutreffende Analogien bieten sich dar, welche wol der Dichter als Gleichnisse mit Glück verwenden mag, welche aber der Wissenschaft keinen Anhalt bieten. Aus der Organisation des weiblichen Körpers ergibt sich wol dessen natürliche Bestimmung; aber weder aus dieser noch aus jener lässt sich das Geringste für die Erkenntnis der Natur und der Bestimmung des weiblichen Geistes in unbestreitbarer Weise entnehmen.

192. Lediglich an die Constitution des geistigen Lebens also müssen wir uns wenden, wenn wir Raum für die Verschiedenheit der Geschlechter suchen; und, steht dies fest, so werden wir auch beachten müssen, dass diese geistige Constitution der Menschheit der geschichtlichen Entwicklung unterliegt, dass also zwar alles was jemals war, so war, wie es unter den Umständen nicht anders sein konnte, dass es aber darum doch nicht allemal auch so sein sollte, und dass es unter andren Umständen notwendig anders werden wird, und dann, wie wir hoffen und glauben, besser sein wird.

Wenn die Darstellung der Ethik den Anschein hat, als sei sie nur in Hinsicht auf Männer und für Männer geschrieben: so fragt es sich nun, ob sie ausschließlich für diese Herren der Schöpfung Geltung haben soll, oder ob sie ebenso sehr und in gleicher Weise auch für die Herrinnen gelten müsse, oder ob drittens innerhalb der allgemeinen Ethik die Ideen überhaupt zwar auch für das Weib bestimmend seien, innerhalb der Wirklichkeit aber der ethischen Ideen dem Weibe ein eigner Raum und eine eigentümliche Krafterweisung zugesprochen werden müsse. Ich meine das Dritte.

193. Ist es ein allgemein anerkanntes Grundgesetz, dass in der Natur wie in der Organisation des geistigen Lebens der Menschheit die Arbeits-Teilung das mächtigste Princip des Fortschritts enthält: so wäre die durchgängige Gleichstellung der Geschlechter ein Rückschritt. Wenn das Weib nicht eine andre, und zwar ihm eigentümliche Stellung in der Gesellschaft findet: so muss notwendig der menschliche Geist verarmen: er verliert damit eine Seite seines Wesens. Also seien wir auf der Hut! Misverständliche Anwendung des Princips der Gleichheit war schon häufigst die Grundlage verderblichster Sophistik. Gleichheit ist eine sehr bedingte Forderung des Geistes; sie darf nicht mit Harmonie, d. h. mit Einheit in der Mannichfaltigkeit verwechselt und derselben untergeschoben werden. Es muss einen männlichen und einen weiblichen Geist geben, von denen nicht einer dem andren untergeordnet ist, sondern die neben einander stehend einander ergänzen zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts. Das weibliche Gehirn ist kleiner als das männliche, sagt man; aber es ist vielleicht feiner organisirt. Größer und stärker, aber gröber; kleiner und schwächer, aber feiner: das ist Individualisirung.

Das Weib als Sclavin zu halten, ist kurzweg unsittlich; ihm alle schwere Arbeit aufzubürden, wie namentlich den Ackerbau, ist Barbarei und Unnatur. Unter den einfacheren Verhältnissen des Cultur-Lebens hatte sich eine sehr zweckmäßige Verteilung der Arbeit unter die beiden Geschlechter herausgebildet; die verwickelteren, schwierigeren Forderungen der heutigen Cultur und Civilisation haben auch die Stellung des Weibes verändert. Aber eine einfache Umkehr ist auch hier, wie überall, unmöglich.

Wenn nun aber die Erde (oder vielmehr das Ideen-Reich) zwischen Mann und Weib geteilt werden soll, wie soll es geschehen?

194. Streben ist das Erbteil des Menschen. Damit ist aber sogleich eine Beschränkung, sogar eine Zuspitzung der Geister ausgesprochen; denn in jedem einzelnen Falle wird nur ein Etwas erstrebt. Darin liegt etwas isolirendes, selbst wenn man gemeinsam mit Andren und für Andre arbeitet. Denn indem

die volle Kraft auf's straffste angespannt wird, so ist dies nur möglich durch Beschränkung des Angriffspunktes. Nun bedarf der Mensch nicht nur überhaupt der Erholung, d. h. der Sammlung neuer Kraft an Stelle der aufgewanten; sondern das Zurückziehen der sich naturgemäß zerstreuenden Kraft und das Zusammenhalten derselben auf einem Punkte erzeugt eine ganz besondre Ermüdung: der Mensch sehnt sich nach Abspannung. Solche Auffrischung findet er weder im Selbstbewusstsein, noch in der Anerkennung, die ihm zu Teil wird: denn diese führen ihn nur in sich selbst zurück, sie erhöhen sein Selbstgefühl, und die Getrenntheit der Individualität, die Isolirtheit, macht sich nur um so schmerzhafter geltend, wenn nicht vielleicht in unsittlicher Form. Die volle rückhaltlose Hingabe seines Selbst, auch seiner Ehre und seines Selbstgefühls, nach dem Ansichhalten bei der Arbeit, das Verlöschen der Isolirtheit des individuellen Daseins wenigstens für Augenblicke: das ist erlaubter Genuss, der zu neuer Tat stärkt. Nur indem er sich in seiner Ganzheit ohne Sonderung der Kräfte hingibt, gewinnt er sich in seiner Ganzheit zurück.

Liegt nun hierin das Wesen der Ehe, so gewinnt der Gatte in der Gattin, das Weib im Manne durch volle gegenseitige Hingabe Befriedigung, Genuss, Lohn, Kräftigung. Die Ehe ist in ihrem eigentlichen Grunde für die Person ganz und gar nur Gefühl ihrer Individualität in der Individualität einer andren Person.

195. Daher ist auch Monogamie die einzige sittliche Form des geschlechtlichen Zusammenlebens. Was man mit beschönigendem Namen freie Liebe genannt hat, beruht, milde beurteilt, auf Misverständnis sowol der Liebe als der Freiheit. Wol ist Liebe ohne Freiheit unmöglich; aber Freiheit ist nicht Willkür, ist nicht die Fähigkeit, in jedem Augenblicke anders und anders zu wollen. Freiheit fließt aus dem Charakter, und der Charakter ist etwas stetiges, beruht auf Gesetzen; und so fließt die Freiheit stetig und streng in der gesetzten Bahn, und ist das Gegenteil von Flatterhaftigkeit. Schmetterling und Blume geben für das Auge ein schönes Bild; aber als Gleichnis für einen Charakter

hat es wol noch niemand schmeichelhaft gefunden. — Und Liebe ist keine Blüte am Baume der Lust, sondern die Frucht sittlicher Arbeit; ihren hohen Namen darf man nicht misbrauchen. Was man die schrankenlose Hingabe des liebenden Weibes an den Geliebten nennt, ist wol nichts andres als Lust-Sucht. Darum dürfte solche Hingabe vom Geliebten weder gefordert noch angenommen werden.

Zur monogamischen Ehe der Menschen, welche ja wesentlich im Reiche des Intelligibeln geschlossen wird, gehört es, dass sich zwei Menschen nicht bloß als Mann und Weib schlechthin zu gegenseitiger Lust und gegenseitigem Dienst einander hingeben: darin könnte nur Entwürdigung der geistigen Individualität und Selbstwegwerfung liegen, wie solche eben mit jeder vorübergehenden geschlechtlichen Verbindung gegeben ist. Nur bei einer liebevollen Verbindung zweier geistig individuellen Personen gewinnt jede bei der Hingabe ihrer selbst an die andre ihre eigne Individualität in der andern zurück; und nur hier schwindet nicht nur der Gegensatz von Nehmen und Geben, Dienen und Genießen, sondern auch von Tätigkeit und Genuss, Praxis und Poesie, Abspannung und Erhebung. Die unfehlbare Folge davon aber ist, dass sich die eine Person der andern ausschließlich und für die ganze Dauer ihres Lebens hingibt. Denn die geistige Individualität ist ein sittlicher Charakter, und dieser ist unwandelbar und zuverlässig. Seine Ganzheit gibt man eben nur dem Unwandelbaren hin, indem man auch sich selbst immer gleich bleibt.

196. Hiernach hätten wir nun freilich die Stellung des Weibes aus der Ehe heraus zu bestimmen, aber dies nicht in andrer Weise, als die des Mannes. Dass das Weib nur und lediglich für die Ehe da sei, ist durch das Obige so wenig erwiesen, dass man vielmehr das Gegenteil daraus zu erschließen hat. Das Wesen der Frau ist in der Ehe so wenig erschöpft, wie das des Mannes. Ist die Ehe der Preis der männlichen Tätigkeit, so kann sie auch für das Weib nur ein Preis für ihre Tugend sein.

Es scheint, (und ich kann nicht umhin, dies hier hervor-

zuheben), dass das dargelegte Wesen der Ehe um so reiner zur Erscheinung komme, je weniger die Tätigkeit des Mannes für das Bedürfnis der Familie zu sorgen hat, also am reinsten in der socialistischen Einrichtung. Denn hier hat die Frau dem Manne für weiter nichts zu danken als für ihn selbst, und umgekehrt, und beide danken einander lediglich durch ihre gegenseitige persönliche Hingabe.

Wenn wir nun aber in dieser Weise bemüht waren, in und außer der Ehe die Gleichheit des Weibes mit dem Manne fest zu halten, so folgt daraus noch nicht, dass nun auch weiter die Tätigkeit Beider die gleiche und selbe sei. Ja, die Ehe selbst weist uns auf die unausweichliche Anerkennung der Verschiedenheit hin. Wie stark man auch die geistige Seite der Ehe betonen mag: das ganze geistige Dasein wird doch zunächst von der Erfüllung des Natur-Zweckes bedingt, und hierbei ist die Aufgabe des Weibes eine andre, offenbar schwierigere und die ganze Person körperlich und geistig daurender und voller in Anspruch nehmende. Ist es also das Weib, das den Keim des folgenden Geschlechts in sich zur Reife zu tragen hat, ist es ferner von der Natur dazu bestellt, dem Kinde im Anfange seines Lebens Nahrung zu geben und überhaupt die Pflege des Kindes in den ersten Lebensjahren zu übernehmen: so ist hiermit die Tätigkeit des Weibes schon in umfangreichem Maße und nach einer unerlässlichen Richtung hin bestimmt, und es ist dies in so wesentlicher Hinsicht geschehen, dass wir fortab der Frau nur noch solche Aufgaben zuweisen und gestatten dürfen, welche jenen wesentlichsten keinen Abbruch tun.

Kein Socialismus darf die Ehe aufheben, keiner auch kann diese natürgemäße Stellung des Weibes in der Ehe ändern. Umgekehrt verbürgt nur er, dass in allen Ständen der Gesellschaft das Weib dem Kreise ihrer natürlichen Beschäftigung erhalten bleibe; nur er lässt den Zwang nicht aufkommen, dass die Frau für ihr und ihrer Kinder und ihres Mannes Brod zu sorgen hat, und gerade darum die höhere Sorge für das Gedeihen ihrer Kinder nicht übernehmen kann.

Denken wir uns die Kinder von früh an der Mutter ent-

rissen und von privaten Mietlingen oder auch von öffentlichen männlichen und weiblichen Beamten genährt, gepflegt, erzogen, unterrichtet: welch ein unersetzlicher Verlust für unser Gemütsleben wäre das, welch ein unheilbarer Riss in unsrer sittlichen Einrichtung! Es kann nicht scharf genug beachtet werden, dass das Kind für seine ethische Erziehung vor allem Liebe braucht; d. h. indem ihm durch Tat und Wort und Geberde Liebe erwiesen wird, muss Liebe in ihm geweckt und genährt werden. Das versteht nur die Mutter. Traurig genug, wenn das Geschick dem Kinde die Mutter entrissen hat; dann kann aber die Trauer um die Mutter noch bewirken, was die Hingeschiedene selbst nicht leisten kann. Aber die geistige Mutterschaft überall und durchweg durch Pflege-Anstalten ersetzen wollen, das hieße, sie vernichten, und damit ein liebeleeres Geschlecht aufziehen. Und treibt nicht gerade unser Lohn-System durch die immer wachsende Schwierigkeit, mit dem Arbeits-Preis die notwendigsten Bedürfnisse notdürftig zu befriedigen, immer entschiedner zu jener naturwidrigen Emancipation der Frauen hin, welche die Frau zur gleichen Arbeit mit dem Manne zwingt? Dieser schließlichen Zerstörung des Familien-Lebens, diesem Brachlegen der Mutter-Liebe, kann, so viel ich sehe, nur der Socialismus entgegen arbeiten. Nur die Mutter, die nicht für das Brod und die Kleidung ihrer Kinder zu sorgen hat, nur sie kann ihre wesentlichen Pflichten als Mutter wie als Gattin erfüllen.

Unter Emancipation der Frau scheint man zu verstehen, sie in gleicher Weise wie den Mann in das Joch der Arbeit spannen, und sie dafür entschädigen mit dem Rechte, Processe führen und Abgeordnete wählen und werden zu können — wahrlich Steine für das Brod, das wir brauchen.

Die ganze unleidliche Frage: was soll eine Frau, die nicht verheiratet ist, tun, um leben zu können, schwindet, wenn die Ehe für die Lebens-Notdurft zu sorgen aufhört, und wenn nur das bleibt, was sie ewig ist und sein soll, eine geistige Verbindung. Und das kann sie, soviel ich sehe, nur im Socialismus sein.

197. Fragen dieser Art erfordern eine reiche und genaue

Kenntnis tatsächlicher Verhältnisse. So gehören sie vielleicht gar nicht in die allgemeine Ethik; jedenfalls dürfte ich mir nicht anmaßen, sie zu beantworten. Doch dürfte jeder Leser ein Wort darüber erwarten, und darum gestatte ich mir noch folgende Bemerkungen.

Der Mann arbeitet mit den Armen und Händen, die Frau vorzugsweise mit den Fingern. Nicht Kraft und auch nicht gerade Geschicklichkeit, aber Zartheit in der Behandlung des Stoffes ist Charakter der weiblichen Arbeit.

Der Mann mag an jedem Orte arbeiten, den die Natur der Arbeit bestimmt; die Frau sollte nur im Hause arbeiten. Für Kinder ist Spiel und Lernen die einzige Arbeit, und so viel wie möglich in freier Luft.

Viele Jungfrauen widmen sich dem Lehrfach. Es scheint recht angemessen, dass Mädchen und Knaben im jüngeren Alter von Frauen unterrichtet werden. Die Erfahrung indessen hat diese Ansicht, dünkt mich, nicht begünstigt. Während kaum ein Stand so viel hohe Greise aufweist als der der Lehrer in den Städten und Dörfern, werden die Lehrerinnen sehr frühzeitig von ihrem Amte aufgerieben. Ja sie treten schon, irre ich nicht, mit verkürzter Gesundheit in ihr Amt ein; sie haben ihre Jugend, die Zeit ihrer körperlichen Entwicklung nicht mit der geeigneten Schonung verbracht. Und wenn mit Recht geklagt wird, dass die Lehrerinnen in den öffentlichen, viel besuchten Schulen oft ein Unterofficier-Benehmen gewinnen und alle Weiblichkeit verlieren: so ist dies in mehrfacher Hinsicht zu beklagen. Wenn Frauen lehren, so sollen sie doch eben als Frauen, mit weiblichem Gemüt, lehren. — Mindestens also dürfte der Lern- und Lehr-Cursus für das weibliche Geschlecht im allgemeinen nicht so hoch hinauf reichen, und die Classen dürften nicht so zahlreich besetzt sein.

Besser bewährt hat sich das Weib in der Kranken-Pflege. Nur sehe ich nicht ein, dass damit Ehelosigkeit verbunden sein müsse.

Längst gilt die Herstellung der Kleidung und des Putzes für Frauen als eine geeignete Tätigkeit des Weibes. Hat nun

auch hier das Weib die Concurrenz mit dem Manne zu bestehen, so sollte es hier durch Geschicklichkeit und Geschmack den Sieg zu erringen suchen, und den Mann ganz aus dem Felde schlagen. Auf diesem Gebiete scheint mir so viel Beschäftigung gegeben, dass Mangel an Arbeit kein Mädchen der Unsittlichkeit überliefern kann.

Vielleicht trägt die bisherige Erziehung des weiblichen Geschlechts die Schuld daran, dass man demselben (und mir scheint mit Recht) eine geringere Pünktlichkeit, Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit in der Anfertigung von Arbeiten, wie überhaupt in den öffentlichen Verhältnissen, zuschreibt. Die Erziehung des Mädchens ist freilich schwieriger als die des Knaben; denn sie muss alle Strenge, alles Abrichten, alles was die Freiheit, was die reine Entwicklung von innen heraus beschränkt, vermeiden. Das Weib hat allerdings seine Pflichten, die es in aller Peinlichkeit üben soll, und an die das Mädchen zu gewöhnen ist; aber ersteres soll alle Tätigkeit wie Liebes-Pflichten üben, und diesem soll die Gewöhnung nicht eingeimpft, sondern aus ihm hervorgelockt werden. Das Gesetz spricht zum Weibe in demselben Tone, wie zum Manne; aber das Weib soll es üben, als wäre es seine Natur, sein Wunsch. Das Weib soll gefallen; aber es darf nicht dazu erzogen werden, um zu gefallen, wie es überhaupt zu diesem Zwecke nichts tun darf, weil es sonst misfällt. Eine hiernach eingerichtete Erziehung ist schwierig.

Werfen wir noch einen Blick auf das Maß und die Weise der wissenschaftlichen und der künstlerischen Ausbildung des weiblichen Geschlechts.

198. Die Frau hat kein Fach-Studium zu treiben. Denn, wenn sie uns schon zur Lehrerin nicht geeignet erschien, so wird sie noch weniger dem Studium der Medicin ohne Beeinträchtigung ihrer Gesundheit obliegen können. Man muss vom weiblichen Geschlecht alles fern halten, was uns in die Gefahr bringt, die gesunde Mutter zu verlieren. Die Frage, wie wir kräftige Frauen und Jungfrauen erhalten, ist unvergleichlich wichtiger für die geistige Oekonomie der Menschheit, als irgend welche Emancipations- und Bildungs-Frage. Die Gefahr, durch Ausschließung

der Frauen von der Fach-Wissenschaft möglicherweise manchen tüchtigen Arzt, Chirurgen, Philosophen, Juristen, Naturforscher, Mathematiker, Philologen zu verlieren (und ich zweifle nicht, dass auf allen diesen Gebieten gelegentlich ein hervorragendes weibliches Talent auftreten kann), ist doch nicht von so großer Bedeutung für das geistige Heil des Menschengeschlechts, als die sicher drohende Gefahr, durch Frauen mit gestörter Entwicklung des Körpers ein schwaches, leidendes Menschengeschlecht aufzuziehen.

Wenn nun schon die bloß materielle Rücksicht uns zwingt, das weibliche Geschlecht von dem Studium der Facultäts- oder Fach-Wissenschaft fern zu halten, so führt die ideale Rücksicht auf dieselbe Beschränkung, in welcher für die Frauen gerade eine Erweiterung gegeben ist. Was kann daran liegen, viele mittelmäßige und auch etliche gute Aerzte mehr zu haben, wenn dies auf Kosten des ganzen Gemüts-Lebens der Gesellschaft erworben wird!

Der Mann bedarf für ein bestimmtes Fach eine bestimmte Summe von wissenschaftlichen Kenntnissen. Ist er hiermit zu einer bedeutenden Einseitigkeit gezwungen, so wird dadurch seine humane Bildung, welche an sich immer allgemein und allumfassend gedacht werden muss, notwendig in zufälligen Schranken gehalten. Die Frau dagegen als Frau hat neben ihrer häuslichen Stellung in der menschlichen Gesellschaft die ganz bestimmte Aufgabe, in der intelligibeln Sphäre kein Fach, sondern die Bildung schlechthin und ganz allgemein zu vertreten*). Dazu wird erfordert, dass eine Frau die Anfänge des Wissens so gut inne habe, um (mit Ueberspringung aller Einzelheiten, ohne das vermittelnde discursive, von Satz zu Satz und von Schluss zu Schluss vorschreitende, Denken) unmittelbar oder nach gewissen Andeutungen alle Endpunkte des Wissens zu erfassen. Damit wird der Frau die intellectuale Anschauung zugemutet, welche der Mann nicht erreicht, und eine Genialität, welche der Mann nicht besitzt, allerdings mit der notwendigen Beschränkung, dass

*) Man vgl. Lazarus, Leben der Seele I[2], Bildung und Wissensch. S. 40—49.



die Frau nur die Ergebnisse der männlichen Forschung sich aneignet, nicht aber selbst producirt. Ihre Production liegt in ihrer anregenden Teilnahme; und das Charakteristische dieser letztern liegt in der Unmittelbarkeit. Die Frau grübelt nicht, sucht und hat auch keine Gründe für ihre Wahrheit; aber sie erfasst dieselbe sicher, klar und tief.

Wie bei der Wissenschaft, so auch bei der Kunst. Auch hier ist nicht Production Aufgabe der Frauen, auch nicht Theorie der Kritik, sondern Genuss des von den Männern Geschaffenen und dadurch Belehrung, die sie durch diese ihre Teilnahme den Männern in unbewusster Kritik erteilen. Indem sie unmittelbar vom Schönen und Erhabenen ergriffen werden, das Unschöne abweisen: wird ihr Beifall oder ihr Misfallen Lohn oder Strafe und unmittelbare Belehrung für den Mann.

Wie der Gatte für sein individuelles Ringen und Streben in der Gattin durch ihre ruhige und beruhigende Beteiligung ausruht, seinen Gewinn mit und in ihr genießt, und dadurch zum Genuss kommt, dass sie genießt und ihn genießen lässt: so verhält es sich ähnlich mit der gesammten Gesellschaft. Die strebende und ringende Männer-Welt wird gestärkt, angeregt, gereinigt und erhoben durch die teilnahmsvoll zuschauende Frauen-Welt, wie beim Ritter-Turnier.

199. Die Frau ist also nicht notwendig auf ihr Haus im engern Sinne beschränkt und gehört nicht bloß ihrer Familie an, sondern kann auch im Besuchs-Zimmer walten, d. h. in einem Kreise, der so weit ist, als ihre geistige Anziehungskraft reicht. Weder ihr Geist noch ihr Gemüt muss notwendig in der Ehe aufgehen: beide können umfassender sein. Das Gefühl der Freundschaft ist so verschieden von dem Gefühl ehelicher Liebe, dass gebildete Gemüter nicht in Verlegenheit sein werden, beide streng und scharf aus einander zu halten. Auch wird der Mann, der jemals das Glück gehabt hat, eine Freundin zu besitzen, gemerkt haben, dass dieses Gefühl verschieden ist von der Männer-Freundschaft sowol, als von der Liebe zur Mutter und zur Schwester. Wie sich bei den Körper-Bewegungen, Geberden und Mienen die Geschicklichkeit und die Bildung in der Sonderung

der tätigen Muskel bekundet und auf ihr beruht: so zeigt sich auch beim Gemüt die Bildung desselben darin, dass wesentlich verschiedne persönliche Beziehungen und darin waltende Gefühle aus einander gehalten und nicht mit einander vermischt werden. Die Frau tritt freilich in jedes Verhältnis, welches sie freiwillig eingeht, eben so sehr wie in das in welches sie von Natur versetzt ist, als Frau mit ihrer weiblichen Bestimmung ein; aber diese ihre weibliche Bestimmung ist nicht einfach und ausschließlich die eheliche, sondern ist der mannichfachsten Modification fähig, wie ja auch das Gefühl der Schwester ein andres ist als des Bruders, und zwar ein durchaus weibliches.

Sorgfalt, unausgesetzte Behutsamkeit ist freilich nötig, wenn die Reinheit der Beziehung erhalten werden soll; aber der sittliche Mensch wird überhaupt geübt und gewöhnt sein, fortdaurend über die Sittlichkeit aller seiner Beziehungen zu wachen. Auch ich glaube, dass Freundschaft zwischen Mann und Weib, wenn nicht besondre Verhältnisse obwalten, welche eine eheliche Verbindung kurzweg ausschließen, fast notwendig in Liebe umschlagen muss: es kann und soll auch nicht anders sein. Ist aber z. B. einer von beiden verheiratet, oder sind sie es gar beide: so müsste man an der Möglichkeit einer sittlichen Reinheit verzweifelnd eine unabänderliche Roheit der menschlichen Natur voraussetzen, wollte man annehmen, die Freundschaft zwischen Mann und Weib müsste immer ein übles Ende nehmen.

Vorsichtige Wachsamkeit über sich selbst, das wiederhole ich, wird freilich hier wie in allen sittlichen Beziehungen unausgesetzt erforderlich sein. Die Frau wird es aber verstehen, eine Sphäre der Achtung und Scheu um sich zu ziehen, die nicht durchbrochen werden darf; sie wird zudringliche Vertraulichkeit nicht aufkommen lassen und durch ihren Blick von sich fern halten. Damit sind die Zeichen herzlichen Entgegenkommens und inniger Teilname nicht ausgeschlossen.

Die Frau ist nach der Form ihrer Bildung und der Weise ihres Lebens innerhalb ihres engern weiblichen Kreises dem Mann an sittlicher Reinheit entschieden überlegen, und sie darf sich dessen auch bewusst sein, muss sogar streben, sich dieses

Bewusstsein als ein berechtigtes zu erhalten. Sie mag, aber allerdings ohne es merken zu lassen, jeden Mann, der ihr nahe kommt, als Mann überhaupt für begehrlich halten, und danach ihr Benehmen in gewisser Zurückhaltung einrichten. Das wird ihr niemand übel nehmen; ja der Mann wird solch stilles Mistrauen um so weniger unangenehm empfinden, je mehr er überzeugt ist, dass er es nicht verdient, ja er wird es um so weniger überhaupt nur merken. Zurückhaltung merkt nur, dem gegenüber sie gerecht ist, der Begehrliche, Zudringliche.

Es gibt noch einen sehr wichtigen Grund, jeder Frau zu raten, im Umgange mit Männern die Grenzen nicht zu überschreiten, welche der herschende Anstand und die geltende Sitte gezogen haben. Es ist nicht bloß der Klatsch, den sie zu fürchten hat, und den doch kein Weib und kein Mann mit Gleichmut erträgt; sondern es ist das gefährliche Beispiel, welches sie allen an Bildung niedriger stehenden Personen gibt, für welche jene Grenzen der Sitte auch Hüter der Sittlichkeit sind. Worin für diesen Mann und diese Frau im mindesten keine Versuchung liegt, das kann Andren, welche dieses Beispiel nachahmen, zum sittlichen Untergange gereichen, ja, das kann einem Boshaften zum absichtlichen Mittel der Verführung dienen.

Aber auch noch über das Wohn- und das Besuchs-Zimmer hinaus wird weibliche Fürsorge Gelegenheit finden, sich tätig zu erweisen. Je mehr sich unser Vereins-Wesen entwickelt, um so mehr wird auch ein öffentliches Wirken der Frauen zur Hülfe herbeigezogen werden; auch den Frauen werden Ehren-Aemter aufgebürdet. In allen öffentlichen Anstalten, wo aus irgend welcher Ursache und zu irgend welchem Zwecke viele Menschen häuslich zusammenleben, findet auch die Tätigkeit der Frauen ein geeignetes Feld, wie in Waisen-, Alterversorgungs-Siechen-Häusern u. s. w.

Mir will scheinen: die Gerechtigkeit ist die herschende Idee in der Männer-Welt; die Idee des Wolwollens ist vorzugsweise dem Weibe angehörig.

200. Zum Schlusse fühle ich mich gedrängt, noch folgenden Grundsatz auszusprechen. Wie die Ethik überhaupt ihre Sätze

nicht der Erfahrung entnehmen darf, so soll sie sich besonders bei der Frauen-Frage davor hüten, dieselbe mit Hinsicht auf hervorgetretene Uebelstände und gemachte Erfahrungen zu entscheiden. Die Uebelstände sollen vorhanden sein; die gemachten Beobachtungen mögen richtig sein: wer bürgt dafür, dass sie lediglich aus der Natur des Weibes folgen und nicht vielleicht aus Misverhältnissen, die ihre Ursachen ganz anderswo haben und ganz andre Abhülfe fordern, — aus einer falschen Erziehung und einer schlechten Gewöhnung, die abzustellen ist? Die ethische Stellung des Weibes muss aus dem Begriffe der Humanität bestimmt werden, wobei die Geschichte ihre berechtigte Stimme mit abgeben mag*).

i) Der Schuldige.

201. Wer ein Verbrechen oder Vergehen begangen hat, wird, wenn die Sittlichkeit in ihm noch nicht erstorben ist, früher oder später Reue über seine Tat empfinden. Er wird sich freiwillig vor den Richter stellen und sich als schuldig bekennen oder, wenn auch unfreiwillig zur Rechenschaft gezogen und mit innerm Widerstreben, endlich doch ein Geständnis ablegen und Reue bezeigen. Er wird dann aber auch wünschen, seine schlechte Tat wegzuschaffen, sich zu reinigen wie von einem Schmutze seiner Seele, er wird eine Buße, eine Strafe zu übernehmen wünschen. Er wird sich erniedrigt fühlen in seinem Geiste wie im Geiste der Nebenmenschen, unwürdig ihrer Gesellschaft. Er will der Gesellschaft Vergeltung gewähren

*) Lazarus a. a. O. erwähnt die unbestrittene Tatsache, dass niemals eine Frau als bedeutende Componistin aufgetreten ist. Dies dürfte eben so merkwürdig sein, wie die ganz entgegengesetzte Tatsache, dass wir seit etwa zwei Jahrhunderten es als natürliche Tatsache hinnehmen, dass Frauen im Schauspiel und Gesang den größten männlichen Künstlern ebenbürtig sind. Vielleicht gehören beide Tatsachen zusammen; und ist dies vielleicht das Prototyp für die gegenseitige Stellung der beiden Geschlechter, dass das Weib dem Manne die Arie vorsingt, die er componirt hat? — Als Adam Eva erblickte sagte er nicht, sie sei sein Bein und Fleisch; sondern er sagte: das ist Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleisch, d. h. das bin nicht ich, und ist doch mein Wesen.

für das was er vergangen oder verbrochen hat; nicht soll die Gesellschaft an ihm Vergeltung üben: das ist der ethische Sinn der Strafe, und danach ist die Strafe zu bemessen und das Strafrecht zu beurteilen (vgl. 101. 104).

Wo der Schade aufgehoben, das Verletzte wieder hergestellt werden kann, da liegt die Vergeltung in der Herstellung. Wo diese nicht möglich ist, kann vielleicht ausreichender Ersatz geboten werden: auch damit wäre Vergeltung erwiesen. In unsrem Worte Sühne (ohne Zusammenhag mit *Sünde*) liegt im Altdeutschen die Bedeutung von Gericht, Urteil, Vergeltung, Versöhnung, Ruhe und Friede — also der ganze Strafprocess. Indem der gerichtete und verurteilte Verbrecher Sühne bietet, erlangt er Versöhnung mit der Gesellschaft und gewinnt den verlorenen Frieden und die innere Ruhe wieder. Wer ein Vergehen oder ein Verbrechen begangen hat, wird sich selbst sagen, dass er, je nach seiner Tat an Vertrauen, an Ehre bei seinen Mitbürgern verloren hat, welche er sich erst wieder gewinnen muss. Er muss verzichten auf Vertrauens-Stellungen und gar auf Ehren-Pflichten, für kürzere oder längere Zeit. Er muss es sich gefallen lassen, überwacht, als Unwürdiger behandelt, seiner Freiheit beraubt zu werden. Dass dies geschehe, dafür hat der Staat, als Wächter des Rechts, zu sorgen, sowol der Bürger wegen als des Sträflings selbst wegen. Nur darf er nie vergessen, dass der Sträfling eine ethische Person ist. Wie die Strafe auszuführen, hängt von vielen Umständen ab, auf welche der Philosoph nicht eingehen kann; er wird aber von der Forderung nicht ablassen können, dass wir auch gegen den Sträfling gerecht und wolwollend bleiben müssen.

Die Gerechtigkeit freilich für sich hat vielfach nur kurzen Process zu machen. Der Staat aber als Bürger-Verein darf über dem Recht das Wolwollen nicht vergessen. Er darf nicht hindern, sondern muss es fördern, dass der Gestrafte baldigst möglich wieder in den Besitz seiner Bürgerehre gelange. Nichts widerwärtiger, als eine täppische Polizei, welche durch verkehrt ausgeführte Ueberwachung den Gestraften, der auf bestem Wege ist, ein guter arbeitsamer Bürger zu werden, wieder in die Gasse

der Verbrechen lenkt. Schon längst ist erkannt, dass hier wolwollende Vereine Gelegenheit finden, Vortreffliches zu leisten. Die Riegel des Gefängnisses und Zuchthauses sind leicht zurückgeschoben; aber damit sind dem Gestraften die Türen zum Wiedereintritt in die sittliche Welt noch nicht geöffnet. Hier ist ein Verfahren nötig, das eben so viel Klugheit und Vorsicht wie guten Willen erfordert. Wenn der reuige Sohn nicht in der Gesellschaft den ihn liebenden aufnehmenden Vater findet, bleibt er verloren.

Eine Ausnahmestellung nimmt der Mord ein. Man kann sagen, erstlich: der Mörder hat das Vertrauen dermaßen verloren, sein Dasein gefährdet dermaßen die allgemeine Sicherheit, sein Anblick erweckt so empörende Erinnerungen, dass er aus dem Leben geschafft werden muss. An Ersatz ist in diesem Falle nicht zu denken, Besserung nicht zu erwarten, die Gesellschaft muss geschützt werden: so bleibt nur die Hinrichtung. Wer wie ein Raubtier, mit oder ohne Raffinement, handelt, muss wie ein solches behandelt werden. Das ist eine Rechtfertigung der Todesstrafe aus Zweckmäßigkeits-Gründen. — Oder man sagt: der Mörder, wenn er zum Bewusstsein und Gefühl seiner Schuld kommt, soll, kann und wird, da er sich selbst das Leben nicht nehmen darf, nur dies wünschen, dass der Staat ihn töte; das sei nach dem Verbrechen, welches er begangen hat, die einzige ihn beruhigende Vergeltung, die er bieten könne.

So viel steht fest: die Todesstrafe ist mit dem Wachstum der Civilisation auf immer weniger Verbrechen gesetzt, in den Formen der Ausführung immer weniger grässlich gestaltet worden. Völlig abgeschafft jedoch kann sie erst dann werden, wenn in dem Vergeltungs-Gefühl des gesammten Volkes, in allen Schichten desselben, eine völlige Umwandlung eingetreten sein wird. Das Vergeltungs-Gefühl aber hängt mit den sämmtlichen ethischen Zuständen zusammen. Wir hoffen alle, dass eine Zeit kommen werde, für welche die Beibehaltung der Todesstrafe allgemein als eine ebenso nutzlose wie unerträgliche Grausamkeit angesehen werden wird. So lange man aber die Todesstrafe für notwendig hält, ist sie es auch; so lange ist

sie es dreifach: für die Gesellschaft, für den reuelosen, und für den reuigen Mörder.

k) Unsre Gestorbenen.

202. Wenn uns eine geliebte Person gestorben ist, so wird es uns oft unendlich schwer, uns einzugestehen, welche Aenderung mit ihr und uns vorgegangen ist. Hier fragen wir bloß: haben wir noch Pflichten gegen die Toten? haben diese noch Rechte? und welche?

Körper und Geist zusammen bilden die Einheit des menschlichen Individuums. Der Tod hat diese Einheit gelöst; und zwar ist der Geist entschwunden, er, welcher sagte: mein Körper. Geblieben ist der Leichnam — der Körper der von niemand mehr mein genannt wird. Was sind wir also dem Verstorbenen schuldig?

Zum allermindesten, meine ich, so viel wie wir gegen das Bild (§ 189) von der dahingeschiedenen Person während ihres Lebens bei ihrer Abwesenheit verpflichtet waren. Das allgemeine sittliche Gefühl fordert sogar, dass das Recht, welches das erinnerte Bild des Toten an die Ueberlebenden hat, um so strenger gewart werden müsse, je weniger er es verteidigen kann. Daher verdrießt jede harte, nun gar eine ungerechte Beurteilung eines Toten; empörend aber ist eine Beschimpfung, und unerträglich eine Verleumdung desselben.

Doch das betrifft nur den entschwundenen Geist; wie stehen wir zum Leichnam? Er ist allerdings bloß eine Sache. Indessen zunächst ist er doch noch das natürliche Bild des entschlafenen Menschen, und wer wird nicht das Bild einer befreundeten Person schonend behandlen? Ferner aber, wenn die Gesellschaft dem Lebenden gestattet, über sein Vermögen zu testiren, und sich nach dessen Tode für gebunden hält an die Verfügung, die jener getroffen hat: so muss sie auch jeden Leichnam ehrenvoll bestatten, wie es der Lebende ausdrücklich oder vermutlich gewünscht hat.

Ist aber auch die Leiche bloß eine Sache, so ist sie doch eine Sache eigenster Art. Nur Aberglaube und törichte Eitelkeit

kann auf Einbalsamirung geraten; nur durch Wahn verkehrtes Gefühl kann die Leiche den Raubtieren preisgeben. Die Leiche ist zwar nichts, jetzt nichts mehr; aber sie war doch einmal Sitz und angebornes Organ eines Geistes, war in Liebe umarmt und geküsst von Geistern, war vor kurzem eine Gottes-Stätte, aus der jetzt die Gottheit gewichen ist, an welche sie immer noch lebhaft erinnert. So mögen wir sie der Erde oder dem Feuer vertrauen. Abgesehen von dem Recht des Lebenden über seine Leiche, haben wir, wenn auch keine Pflicht, doch Pietät für sie.

Auch daran muss noch erinnert werden, dass die Leiche in gewissem Sinne ein Eigentum derer ist, welche dem Lebenden nahe standen, dass also nicht nur sie an sich, von ihrem Leben her, ein Recht auf uns hat und unsre Pietät fordert, sondern dass wir auch in Bezug auf sie Pflichten gegen diejenigen Lebenden haben, welche dem Verstorbenen leiblich oder innerlich geistig verbunden waren. Der Schmerz der Verwanten und Freunde des Toten verlangt Teilnahme und Schonung. Die Ehre, die wir der Leiche erweisen, trifft die Verwanten wenig oder gar nicht; jede Verunehrung aber der Leiche muss sie aufs empfindlichste verletzen.

Verhält es sich nun so, wie hier gesagt, geistig und leiblich mit dem Toten: wie widerwärtig muss vom ethischen Standpunkt aus der harte Hochmut des Pfaffen erscheinen, der sich anmaßt ein ehrliches Begräbnis gestatten oder verweigern zu können! wie widerwärtig zumal muss es sein, wenn die geistliche Macht dazu gemisbraucht wird, (weil der Lebende etwa auf Beichte und religiöse Ceremonie nichts gegeben hat), sein Mütchen an der Leiche zu kühlen! — Doch genug!

Schlussbemerkung.

203. Da unsre Ethik so durchweg die Aufforderung zur sittlichen Tat in sich schließt, so mag es wol nötig sein, hier ausdrücklich an die Bedingung zu erinnern, unter welcher das sittliche Wollen sich durchsetzen, wenigstens sich durchzusetzen versuchen mag, und es ausdrücklich auszusprechen, dass auch

das beste Wollen oft und leicht in die Lage kommt, an sich zu halten, sich die Tat zu versagen.

Der gute Wille soll sich in einer empirischen Welt durchsetzen. Weil hier die Sachen ihre eigne, auf unsren Willen nicht zugerichtete Natur haben, und die Personen jede für sich ihren Willen ohne Rücksicht auf den guten Willen des Andren gestalten, so gibt es für den Menschen Unmöglichkeiten, an denen man seine Kraft nicht verschwenden soll. Was man aber mit Recht im Leben unmöglich nennt, bedeutet oft nur, dass das Ziel bloß mit einem Aufwand von Zeit und Kräften zu erreichen wäre, die demselben nicht gewidmet werden dürfen, weil sie .andren Zielen gebüren. Ein gewisser Grad wissenschaftlicher Bildung z. B. ist auch ethisch wünschenswert; wie aber, wenn die Begabung fehlt? Nun wird sie nicht absolut fehlen, aber doch nur in solchem Maße vorhanden sein, dass sie nur mit Hintansetzung andrer sittlicher Aufgaben ihr Ziel erreichen könnte. Da ist der Verzicht angeraten. — Es fehlt aber dem Streben vielleicht an nichts, weder an Güte noch an Kraft; nur der Wille Andrer steht ihm im Wege. Soll man versuchen, diesen Widerstand zu brechen? Gewiss, aber mit Wolwollen, durch Ueberredung, nicht durch Gewalt. Der Andre soll zu uns herübergelockt, nicht beseitigt werden. — Oder es stehen andre Rücksichten entgegen: so behält immer die zunächst liegende Pflicht, die augenblicklich zu erfüllende Aufgabe den Vorrang vor einem in weite Zukunft ausschauenden Streben nach einem glänzenden Ziel. Nicht nur die Ungewissheit, ob wir solches Ziel erreichen können, rät davon ab: sondern auch und noch mehr die Gewissheit, fürs erste eine Pflicht zu unterlassen, die uns persönlich auferlegt ist. So wäre es zu misbilligen, wenn z. B. ein junger Mann, der die Pflicht hat, seine alten armen Eltern zu ernähren, sich dem Studium ergeben wollte, dabei aber diese darben lassen oder der Barmherzigkeit Fremder überlassen müsste.

Immer wolle man bedenken, dass alles was wir tün können uns empirisch dargeboten, dass jede Pflicht uns durch die Verhältnisse der Erfahrung auferlegt wird. Die Ethik fordert zuerst

20*

und unbedingt sittliche Gesinnung und dass aus ihr jede Tat fließe, die wir unternehmen mögen. Weiter kann sie nur fordern, dass wir überhaupt etwas tun; was dies aber sei, müssen wir abwarten: ob das eine oder das andre. Nicht was, sondern wie man es tut, bedingt die Sittlichkeit. Worauf es ankommt, ist nicht dass wir gerade dieses oder gerade jenes tun, weil es das Höhere wäre, sondern weil es das ist, was gerade uns auferlegt ist. Je individueller das Gebot einer einzelnen Pflicht sich an Dich und keinen Andren richtet, um so stärker bist Du dazu verpflichtet. Die bestimmte Wendung an Dich mag nun in allgemeinen und daurenden Verhältnissen begründet sein (wie in einem Familien-Verhältnis) oder lediglich dadurch hervorgebracht, dass Du vielleicht zufällig in diesem Augenblick als Einziger an diesem Orte Dich befindest, wo etwas Gutes geschehen muss, dessen Unterlassen böse wäre.

Als allgemeinsten Grundsatz und Maßstab wolle man nur dies festhalten: Das Gute kann nur in der Harmonie aller Ideen liegen. Ein Wolwollen mit Unrecht, ein Recht mit Uebelwollen, oder gar ein Wolwollen nach dieser mit einem Uebelwollen nach jener Seite, kann die Ethik nicht billigen: es sind Disharmonien.

204. Zwei Fragen aber gibt es, welche eng zusammengehören, und auf die man gern von einer Ethik eine runde Antwort hätte. Denn dass man wolwollend und rechtlich sein soll, weiß ja Jeder; was er aber im Widerstreit der Pflichten tun solle, darüber hätte er gern Auskunft. Hier meine Antwort. Keine Ethik kann eine vollständige Casuistik der Pflichten enthalten, — ein Nachschlagebuch, aus dem bequem zu ersehen wäre, was der Mensch in jeder Lage seines Lebens zu tun habe. Die Ethik kann nur raten, dass man in jedem Falle mit Besonnenheit handle, Ziel und Kraft prüfe, wol überlege, ob man nicht Gutes wollend Böses fördere, Gutes schädige. Wer in einen Widerspruch der Pflichten geraten ist, hat oft schon einen Fehler begangen, der ihn hineingeführt hat und sich dadurch straft. — Aber auch demjenigen, der ohne seine Schuld durch widrige äußere Verhältnisse, die er nicht leiten, nicht bewältigen kann, sich in einem Conflict befindet, ist zu raten, mit aller Be-

sonnenheit zu versuchen, der einen Seite zu genügen, ohne die andre zu verletzen. Wählt er so, dass er einer höhern Pflicht nachkommt, eine niedrigere unbeachtet lässt: so kann selbst unter der Voraussetzung, dass Alle die Richtigkeit seines Urteils zugestehen, die Ethik die Vernachlässigung oder Verletzung der einen Pflicht zwar ihm verzeihen, aber niemals rechtfertigen, und immer muss sie ihm eine Schuld anrechnen, wenn auch eine verzeihliche.

205. Dies führt zu der zweiten Frage: Gibt es höhere und niedrere Pflichten? Dann dürfte man wol um der höheren willen eine niedrere vernachlässigen oder verletzen, und der Zweck heiligt das Mittel! Zur Ehre Gottes dürfte man morden!

Um dieser Folgerung zu entgehen, welche den ganzen Bestand der sittlichen Welt untergraben könnte, hat man bald behaupten wollen, dass ein solches Verhältnis von hoch und niedrig, höher und nieder, unter den Pflichten gar nicht bestehe, dass sie vielmehr alle gleich heilig und unverletzlich sind, und bald hat man auch den Satz aufgestellt, dass die Ethik gar keine Zwecke kenne.

Beides scheint mir rigoristisch, und Rigorismus steht der Ethik nicht wol an. Sie braucht auch in unsrem Falle der allgemeinen Anschauung der sittlichen Gesellschaft nicht zu widersprechen, der eine Rang-Ordnung der Pflichten geläufig ist, und die dem Menschen unerlässliche Aufgaben stellt, erstrebenswerte und notwendige Zwecke setzt.

Zugestanden muss werden, dass viele Conflicte nur aus der eitlen Einbildung hervorgehen, dass man diese oder jene hohe Aufgabe habe. Wie sollte sich die Eitelkeit, die sich so vielfältig zu offenbaren vermag, nicht auch der Sittlichkeit bemächtigen! und dass diese Form der Selbstsucht, so unschuldig sie auch scheinen kann, die Gesinnung verkehrt, bedarf der Ausführung nicht. Ihr zu widerstehen, sie aus dem Gemüt zu reißen, sie nicht aufkeimen zu lassen, ist Aufgabe der gewissenhaften Selbst-Kritik der ethischen Persönlichkeit.

Nun scheint aber die Idee der Vollkommenheit doch in der Tat Höheres und Niedreres in der Ethik anzuerkennen; und wenn

es sonst als Aufgabe und Zweck des Menschen bestimmt wird, zur Verherrlichung Gottes zu arbeiten, so sagen wir nicht minder, der Mensch solle das Reich des Intelligiblen mehren, und dieses Reich könne ein System von Zwecken heißen, das man zu fördern habe.

Dieses wie jenes können wir nicht aufgeben; aber wir müssen es vor Misverständnis schützen. Die Vollkommenheit sitzt in der Liebe zum Guten, und vor dieser Liebe gibt es nichts Kleines, das gering geschätzt werden dürfte. „Die verfluchte Schuldigkeit“, in der Jeder steckt, und die sich aus unzähligen Kleinigkeiten zusammensetzt, verlangt, weil sie uns am meisten drängt, am nächsten auf dem Nacken sitzt, die reinste und vollste Hingegebenheit, die unablässigste Wachsamkeit, die andauerndste Unermüdlichkeit der sittlichen Gesinnung, die größte Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit der ethischen Selbst-Prüfung. Hier soll Jeder vor allem das Seine getan haben, bevor er an ferner liegende Zwecke denken darf; hier findet er den festen Boden des sittlichen Reiches, auf dem er sicher stehen muss, um sich weiter bewegen zu können. Die Zwecke, die zu erfüllen sind, liegen jedem vor den Füßen, und er soll sich hüten, sie zu zertreten: denn sie sind Glieder eines Systems. Im System und in der Liebe wird das Kleine groß; und wer das Kleine stört, bewirkt großen Schaden im System.

Die Ideen entwicklen sich auch nach ihrem Inhalt, haben wir gesehen; also gibt es höhere Formen des Wolwollens und des Rechts, denen es zusteht, die niedrigeren Formen zu verdrängen. Revolution aber, Einführung des höheren Wolwollens und höhern Rechts durch Dynamit — das wäre, wenn auch kein Bedenken über die factische Möglichkeit bestünde, eine ethisch-logische Unmöglichkeit. Wer sich in der Kenntnis des höhern Rechts glaubt, und eine höhere Liebe im Herzen zu fühlen versichert: der wollte seinen Zweck durch das absolute Unrecht und durch kälteste Lieblosigkeit, durch niederschmetternde Gewalt verwirklichen! Im Sturm, in der Erschütterung, im Feuer ist Gott nicht, und die Cocarde Gottes trägt nicht die Farbe des Blutes. Wer das Böse hasst, soll zusehen, dass er nicht böser

werde als der Böseste; das Recht, das er hätte, zu hassen, soll er durch sein höheres Wollwollen beweisen. Wer einen guten (zunächst doch nur vermeintlich guten) Zweck durch böse Handlungen zu erreichen sucht, liefert das Gegenbild zu jenen Räuber-Banden, in denen so viel Rechtlichkeit und Wolwollen zu Tage tritt (§ 85). Die ethische Disharmonie ist in beiden gleich groß.

Das formale Gefühl erfasst die Ideen des Guten; diese Ideen aber erzeugen in uns ein Pathos, eine Leidenschaft für das Gute. Es ist oft gesagt, ohne Leidenschaft entstehe nichts Großes. Ich sage: ohne Umwandlung des formalen Gefühls in pathologisches geschieht nichts Gutes. Aber bei der Fassung des Entschlusses soll nicht Pathos sondern das formale Gefühl (noch besser bewusste ethische Kritik) bestimmend wirken.

Dritter Teil.

Der psychologische Mechanismus des ethischen Handlens.

Vorbemerkung.

206. Wir haben im ersten Teil die ewigen Ideen der Ethik kennen gelernt. Es sind ideale Verhältnisse der Wirklichkeit; also sind sie abstract, wie die Begriffe und Gesetze der Physik. Im zweiten Teil haben wir dann parallel den Wissenschaften von den Reichen der Natur, das Reich des Geistes, des Intelligiblen, in seiner Entfaltung im Leben der menschlichen Gesellschaft betrachtet; wir haben uns die Formen vorgeführt, in denen die Ideale wirkliche Gestalt gewinnen. Die Träger aber und Schöpfer der Ideen und des Ideen-Reiches sind die lebenden einzelnen Menschen, diese concreten endlichen und sterblichen Wesen, welche bezüglich ihres Daseins den physiologischen und psychologischen Gesetzen unterworfen sind. Diese Gesetze zu erforschen ist freilich nicht Sache der Ethik, deren Object vielmehr die Gesetze der Freiheit sind. Wenn aber doch der physiologisch und psychologisch bedingte Mensch das Gesetz der Freiheit erfüllen soll, wenn er ein Reich des Intellgiblen aus sich selbst und aus allen auf Erden gegebenen Materialien bilden soll: so erfordert diese Möglichkeit der mitten in die Natur gesetzten Freiheit (dieses Baues eines geistigen Reiches auf und über dem Reiche der Natur) eine besondre Betrachtung und zwar

notwendig vom psychologischen Standpunkt. Diese soll unser dritter Teil der Ethik geben.

Die Ideen sind die Gesetze des Reiches der Freiheit; wie ist denn nun ihre Wirksamkeit mitten in diesem harten Stoffe der unidealen, gegen den Zweck durchaus stumpfen, Gesetzen ganz andrer Art folgenden Wirklichkeit, mitten in dem durch den Erhaltungstrieb bewegten Mechanismus der menschlichen Gesellschaft möglich? Zauberkraft haben die Ideen nicht; Wunder tun — das vermögen sie nicht. Sie können kein mechanisches Gesetz weder der leiblichen noch der seelischen Natur umstoßen.

Mitten aus der psycho-physischen Gebundenheit des Menschen erhebt sich seine ideale Freiheit, und mitten in ihr betätigt sie sich. Durch Natur leben und streben wir, mit ihr tun wir Gutes und Böses.

Dies steht uns a priori fest; es kann nicht anders sein. Ein Bangen mag uns aber ergreifen, ob es möglich sein wird, dies zu erweisen?

Lasst uns indessen ruhig und besonnen die Frage erörtern: was ist der Mensch? Fragen wir und sehen wir unbesorgt — des Sieges gewiss. Die Frage selbst beweist schon tatsächlich den Sieg. Ein Wesen, das sich fragen kann: „wer bist du? aber hüte dich und betrüge dich nicht mit einer lügnerischen oder auch nur unrichtigen Antwort“ — ein solches Wesen ist frei, frei genug, gottähnlich, nur nicht gottgleich.

Schon in den Zeiten, da der Idealismus seine Hochzeit feierte, wurden Bedenken gegen die Zurechnung laut. Sind also die Ideen, die wir im ersten Teil dargestellt haben, mehr als schöne Phantasien? Haben sie die sittliche Welt geschaffen, die der zweite Teil umriss? Herbart, der jene Bedenken sehr wol kannte, lässt sich freilich dadurch nicht anfechten, dem Wollen je nach den Ideen Lob oder Rüge zu erteilen — „ohne Frage nach dem was tiefer liegt als der Wille, nach seinen Ursachen, nach seinen Anlässen. Was man also theoretisch erkennen möge von diesen Ursachen, Anlässen, Hindernissen, das alles darf man erkennen, und gerade aussprechen. Man darf sogar wissen, dass der ganze sittliche Zustand eines

Menschen ein vollständig determinirtes Naturproduct ist, und zu jeder Zeit sein wird: der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe, der Beifall nichts an seinem Glanz" (8, 123). „Das Wollen wird zugerechnet! Unvermeidlich, wie durch ein Verhängnis, fällt das Bild desselben, wo immer es möchte gesehen werden, der Beurteilung nach den Ideen anheim; und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen Richtern. Niemand hat die Wahl, ob er es der Beurteilung preisgeben wolle; Niemand wird gefragt, ob er die Ideen anerkenne. Sie bestehen, ohne sein Zutun, in Andren und in ihm selber" (das.)*).

Hier hat Herbart den Deterministen wol nicht verstanden. Dieser dürfte folgendermaßen antworten: Wie ich mit dem Witzbold, der sich über meine Nase und meine ungeschickten Verbeugungen und über meinen Höcker belustigt, herzlich mitlache, so lache ich auch, wenn man mir, je idealer und rigoroser desto besser, meine sittlichen Schwächen vorhält. Ich halte die ethischen Ideen nicht für Willkür (ich bin ja Determinist, und du kannst deinem Verhängnis nicht entgehen, mich an den Ideen zu messen); aber wie könnte es mich schmerzen, wenn dir mein Wollen misfällt. Mache mir eine schöne Nase und ein gutes Wollen — und ich werde es dir lohnen; kannst du das nicht, so ist eben dein Verhängnis, ausgelacht zu werden. — Hier muss der Ethiker Rede stehen. Seine Kritik ist, wenn es keine Verantwortlichkeit gibt, wenn es keine Freiheit gibt — lächerliche Boshaftigkeit.

207. Lasst euch eine Geschichte erzählen, die ich in einer Wiener medicinischen Zeitschrift gelesen habe. Ein junges Mädchen auf dem Lande war immer gesund und sittig gewesen; es hatte auch ohne Störungen die Zeit der Entwicklung durchlebt und war mannbare Jungfrau geworden: da bemerkte man plötzlich jenes hässliche Laster an ihr. Die Eltern verboten und verbaten; aber bitten und beten half sowenig wie verbieten. Das Laster stieg immer höher; das Mädchen ward krank und

*) Mischna, Sprüche der Väter c. 4 Schluss: „Wider Willen lebst du, wider Willen stirbst du, und wider Willen wirst du einst Rechenschaft abzulegen haben vor dem König der Könige, dem Heiligen, gelobt sei Er".



ward im Laster blödsinnig. So brachten es die traurigen Eltern zur Stadt in die Klinik. Das Mädchen hatte jede Spur von Scham verloren, und während der Arzt mit ihr sprach, fröhnte sie unausgesetzt ihrem widrigen Gelüst. — Nun, ihr Herrn Rigoristen, meint ihr, euer Tadel verliere diesem Mädchen gegenüber nichts an Schärfe? Rügt nur immer! Weil eure Rüge nicht an Schärfe verliert, so nenne ich euch hartherzig. Und hartherzig nenne ich auch den Deterministen, der das Mädchen als unglücklich beklagt, aber in ihrem Elend verkommen lässt. Die Eltern des Mädchens aber lobe ich: sie waren gut und klug, also weise, und brachten ihr Kind zum Arzt. Am meisten aber freue ich mich über den Arzt, der dem Mädchen ein allbekanntes Hausmittelchen verordnete und sie damit in kurzer Zeit wieder gesund und sittig machte. Dann heiratete sie und ward glückliche Mutter mehrerer Kinder. Man kann noch nicht einmal sagen, dass dieses Mädchen eine eigentliche Krankheit gehabt habe; sie hatte an einer Kleinigkeit gelitten, und diese Kleinigkeit hatte alle Ideen in ihr über den Haufen geworfen. Daher konnte auch ein Mittelchen jene Kleinigkeit beseitigen und dadurch etwas bewirken, was keine Rüge „ewiger Richter“ und keine deterministischen Reflexionen vermocht hätten.

Wenn wir nun fragen: was ist der Mensch? so soll das heißen: sehen wir uns den psychischen Mechanismus des Wollens an. Es ist allerdings eine Fahrt durch die Hölle, zu welcher der Leser hiermit eingeladen wird. Aber die bekannte Ueberschrift: *Lasset alle Hoffnung fahren* wollen wir sogleich wegwischen. Denn das Kapitel „von der menschlichen Knechtschaft“ das wir beginnen, soll uns in das Kapitel „von der menschlichen Freiheit“, von der menschlichen Würde und Hoheit führen.

I.
Der Mechanismus der Triebe.

208. Das ganze Seelenleben, ohne vom Leibe geschaffen zu werden, hängt doch mit der leiblichen Organisation zusammen. Daraus ergibt sich das merkwürdige Verhältnis, dass einerseits

alles was wir seelisch oder gar geistig nennen nur entfernte Analogien zu den Vorgängen der Körperwelt zeigt, dass also die psychologischen Gesetze wie die geistigen Producte ganz eigentümlicher Natur sind, dennoch aber andrerseits ohne leiblichen Apparat nichts Seelisches gedacht werden kann. Der Mensch kann nur vermittelst der Augen sehen, vermittelst der Ohren hören, mit dem Gehirne denken; und sind diese Organe verletzt, zerstört, so ist Gesicht und Gehör und Denken unmöglich, obwol diese Tätigkeiten nicht von den Organen erwirkt werden. Folglich können wir von der Seele an sich, ohne Leib, gar nichts wissen; die Fähigkeiten, die sie offenbart, das Denken nicht ausgenommen, sind von ihrer Verbindung mit dem Leibe abhängig. Fragen wir also: wie können wir die unzähligen Tätigkeiten der Seele übersichtlich und objectiv einteilen? so müssen wir uns an die leibliche Organisation halten.

Diese ist durch unsre Physiologen in hinlänglicher Klarheit dargelegt.

209. Gehirn und Rückenmark heißen das Central-Organ, weil von denselben alles bedingt wird, sowol was animalisches Leben als auch was Seelentätigkeit genannt werden kann. Von ihnen aus gehen die Nerven, jene Fäden, durch welche wir mit der Außenwelt in Berührung treten, sei es um derselben bewusst zu werden (sensitiv), sei es um auf dieselbe zu wirken (motorisch). Zur Außenwelt gehört aber, der Seele gegenüber, auch der eigene Leib; und alle vegetativen Bewegungen, die zur Erhaltung desselben dienen, und in denen die Function seiner Organe liegt, wie nicht minder sowol unser unmittelbares Wissen von unsrem Leibe, seinen Zuständen, der Beugung und Streckung, Wölbung und Abplattung seiner Glieder und Teile, als auch die bewusste Ausführung dieser Bewegungen wird durch die Nerven herbeigeführt. Und wie das Central-Organ durch die Nerven mit den andren Organen des Leibes, so wird die Seele durch den ganzen Leib mit der Außenwelt vermittelt.

210. Nun zeigen sich alle Nerven von dreifacher Art: sie bewirken Bewusstsein von dem Zustande, dem Leiden unsres eignen Leibes — Gefühls-Nerven; sie veranlassen im Zusam-

menhange mit den Sinnesorganen die Erfahrung der objectiven Außenwelt — Empfindungs-Nerven; sie ermöglichen die Bewegungen, durch welche wir auf die Außenwelt wirken — Bewegungs-Nerven. So sind Gefühl, Empfindung, Bewegung die Grund-Elemente unsres Seelen-Lebens. Mittelst gewisser Teile und Einrichtungen des Gehirns finden diese Elemente ihre Combination, Verarbeitung und Lenkung, wodurch erst Erkenntnis und zweckbewusste Handlung entsteht.

211. Die Gefühle, die Empfindungen, die Bewegungen der Gliedmaßen sind mechanische Ereignisse, die sich innerhalb der Kette von Ursache und Wirkung vollziehen. Zwar ist sowol das Gefühl wie die Empfindung etwas seelisches, das ganz andrer Natur ist, als die materiellen Processe, durch welche sie veranlasst sind (sie sind eben durch diese Processe, kann man sagen, nur veranlasst, nicht bewirkt); aber sie unterliegen nicht minder mechanischem Gesetz, obwol psychisch-mechanischem; und nicht minder ist unser Bewusstsein und die Gesammtheit unsres Vorstellungs-Besitzes ein psychischer Mechanismus, dessen Bewegungen nach festen Gesetzen geregelt sind. — Die Darlegung dieser Gesetze und des ganzen Vorstellungs-Mechanismus ist der Inhalt der Psychologie, aus der wir hier für die Ethik das Notwendige entlehnen.

212. Die Gefühls-Nerven geben uns durch ein Lust- oder Schmerz-Gefühl unmittelbare Kunde sowol von dem Gesammt-Befinden unsres Leibes, ob uns überhaupt wol oder übel ist, als auch von Reizen, Veränderungen, die zunächst nur bestimmte Teile unsres Leibes betroffen haben. Im ersteren Falle ist es das Gemein-Gefühl, welches sich je nach der Energie aller Organe und Elasticität aller Glieder ausspricht, Kraft und Gesundheit oder Schwäche und Krankheit überhaupt verrät, und demgemäß durch allgemeines Behagen oder Unbehagen auch auf die Seelen-Stimmung Einfluss übt; im andren Falle ist es ein locales Gefühl, wodurch unsre Aufmerksamkeit auf den besondren Angriffs-Punkt hingelenkt wird: dabei kann die Ursache bald eine äußere sein, wie beim Stoß und Schlag, oder eine innere, durch die Bewegung der Elemente des Leibes selbst veranlasste, wie bei Schmerzen in der Brust oder im Leibe.

Von den localen Gefühlen sind die Empfindungen nicht sowol physiologisch als bloß psychologisch verschieden, d. h. durch ihre Verwertung für das geistige Leben. Bei jenen ist es uns bloß um Schmerz oder Lust zu tun, aber nicht um die Veranlassung derselben, die uns zunächst gleichgültig ist (§. 21); bei den Empfindungen dagegen, wie Farbe, Ton, Tast-Eindruck, ist Schmerz oder Lust gering, und der erregende Reiz wird zur Erkenntnis der Außenwelt gedeutet. Allerdings kommt dieser Deutung die Organisation zu Hülfe; dieselbe bedarf eines besonders gestalteten, für jede Art der Empfindung besonders eingerichteten Organs. Hier ist uns also die Qualität des Eindruckes ganz überwiegend wichtig, während sie für das Gefühl sehr gleichgültig ist. Kopfschmerz unterscheidet sich von Magen-Schmerz durch einen qualitativen Inhalt, an dem uns aber nur insofern liegt, als wir dadurch den Sitz des Wehes kennen lernen. So unterscheiden wir auch bei inneren Schmerzen Druck und Stich und Brennen, was dem Arzt vielleicht als Symptom für die mittelbare Erkenntnis der Ursache wichtig werden kann; der Leidende aber weiß unmittelbar nur sein Leid.

Im Central-Organ nun stehen die Gefühls-Nerven mit den Bewegungs-Nerven in Zusammenhang, und indem sie die Veränderung am und im Leibe ins Gehirn leiten, übertragen sie zugleich im Centrum ihre von irgendwo erhaltene Erregung auf den Bewegungs-Apparat, und werden so auch Ursachen der organischen und animalischen Bewegungen.

Auf welchen Bewegungs-Nerv ein gereizter Gefühls-Nerv seinen Reiz übertragen soll, also welche Bewegung er auslösen soll: das hängt von der Organisation des Nerven-Apparates ab.

So bildet sich aber zwischen der Seele und der Außenwelt ein Kreislauf der Kraft, der sich in vier Ausschnitte zerlegt, deren je zwei durch den Leib und die Außenwelt gehen. Wir empfangen 1. von außen durch Berührung fester und flüssiger Körper, durch Eindruck der Luft und des Aethers bestimmte Reize, welche 2. einerseits in Form von Gefühlen und Empfindungen im Bewusstsein verarbeitet werden, andrerseits aber 3. in der Bewegung unsrer Glieder 4. nach außen zurückgegeben werden:

danach schließt sich der Kreis in der Außenwelt. Indem aber jede von uns 3. geübte Bewegung von uns 5. gefühlt und wargenommen, und auch 4. ihre Wirkung draußen 6. bemerkt wird: so schließt sich der Kreis nochmals, und zwar jetzt in uns. Erst wird Gefühl und Warnehmung zur Bewegung, (1.2):(3.4), dann wird dieselbe Bewegung zu Gefühl und Warnehmung (3.4):(5.6).

Auch die geistigen Gefühle (§. 22) und die Affecte, welche auf Zuständen des Bewusstseins, auf Vorstellungs-Verhältnissen, beruhen, stehen mit dem motorischen Apparat in Verbindung und erzeugen Bewegungen. Das kann nicht wundernehmen; denn, wie dunkel hier auch vieles ist, so steht doch fest, dass alles Geistige an Leibliches gebunden ist.

Was wir aber hier Bewegung nennen, ist nicht immer Bewegung von Armen und Beinen, überhaupt von äußern Gliedern des Leibes; sondern wir verstehen darunter auch innere organische Vorgänge, wie Anregung und Verstärkung oder Hemmung der organischen Functionen (des Atmens, des Blutumlaufs, der Aussonderungen, der Verdauungs-Processe). Wie sehr sich Vorstellungs-Verhältnisse durch Wechsel des Atems, des Pulsschlages und leise Zuckungen verraten, ist ja neuerdings durch das sogenannte Seelen-Lesen recht anschaulich erwiesen.

213. Sehen wir nun von den normalen vegetativen Bewegungen ab, auf denen unser leibliches Leben beruht, so können wir folgende Classen von Bewegungen unterscheiden:

1. die Bewegungen in Folge von leiblichen Gefühlen. Durch einen Kitzel in der Nase entsteht das Niesen, in den Schleimhäuten der Luftwege der Husten; Lachen und zugleich ein Zurückziehen der Glieder erfolgt auf ein Kitzeln der letztern. Schreien, Weinen (d. h. Erguss der Tränen-Drüsen) und Schluchzen werden durch jedes Schmerzgefühl ausgelöst, wie Jauchzen durch Lust-Gefühle. Es sind also vorzugsweise alle Bewegungen des Kindes im ersten Lebens-Jahre hierher zu ziehen. Sein Schreien und Strampeln sind Wirkungen behaglicher und unbehaglicher Gefühle. Schon in den ersten Tagen verzieht es das Gesichtchen, wenn man ihm etwas Bitteres in den Mund streicht, und erheitert dasselbe beim süßen Geschmack.

2. auch Empfindungs-Reize lösen zugleich Bewegungen aus. Bei starkem Licht verengt sich die Pupille, und erweitert sich bei schwachem Licht oder Dunkelheit. Sehr bald wendet das Kind das Auge dem Orte zu, woher es Licht-Reiz empfängt, bewegt in Folge von Licht und Schatten, wie von Geräuschen den Kopf. Auch wir fahren bei einem starken, besonders unerwarteten Schall zusammen.

3. wie die leiblichen, finden auch die geistigen Gefühle und die Affecte ihre Auslösung durch Bewegungen. Man weint bei Seelen-Schmerz wie bei körperlichem. Besonders aber gehören die physiognomischen Bewegungen hierher: das Erröten und Erbleichen, das Anschwellen der Stirn-Ader mit dem krampfhaften Ballen der Faust, alle Bewegungen der Gesichts-Muskeln und der Augen bei Scham, Zorn, Verlegenheit u. s. w.

4. In Anschluss an 2. sind die Warnehmungen zu nennen, welche ebenfalls Bewegungen veranlassen. Kinder greifen nach allem glänzenden und führen es in den Mund; legt man den Finger in ihre Hand, so schliessen sie dieselbe. Erwachsene mit mangelhafter Bildung müssen die schönen Kunstwerke, überhaupt alles was ihnen gefällt, betasten; und wir alle umarmen, küssen gern wen wir lieben, drücken seine Hand u. s. w. Musik erweckt das Streben den Körper rhythmisch zu bewegen (zu tanzen, im Tempo einherzuschreiten).

5. Auch die bloßen Erinnerungen an Gefühle und Warnehmungen der vorstehenden Arten erregen dieselben Bewegungen, wie diese in Wirklichkeit zu veranlassen pflegen, wenn auch vielleicht in schwächerem Maße; oder sie erwecken bloß die Neigung dazu. Der Geruch eines Bratens oder die sonst wie erweckte Erinnerung an einen solchen macht „das Wasser im Munde zusammenlaufen“, d. h. bewirkt einen Speichel-Erguss wie die wirkliche Einführung der Delicatesse in den Mund. Ergriffe uns der Schauder nur beim wirklichen Anblick des Schrecklichen, wir würden ihn glücklicherweise wol selten genug zu fühlen bekommen; wir schaudern aber vor der Erinnerung, und meist geschieht es, dass uns vor der Phantasie das Gruseln überfällt. Man braucht sich der Gegenstände, welche Erbrechen

bewirken, nur zu erinnern, um Ekel zu empfinden; und dies wird sich bei nervösen Personen bis zum wirklichen Erbrechen oder sonst krankhafter Erregung steigern. — Man lacht auf Kitzel, und auch in Folge der Warnehmung einer lächerlichen Situation, und später so oft man sich derselben erinnert. Wie könnte man sonst über Anekdoten lachen. Ja, der Witz zeigt, dass auch die Verbindung abstracter Gedanken Lachen erzeugen kann.

6. In Anschluss an 4. nennen wir die nachahmenden Bewegungen; denn sie erfolgen auf wargenommene Bewegungen. Man tut und leidet, was man tun und leiden sieht. Man gähnt, wenn man gähnen sieht, und lacht, weil rund umher gelacht wird: gähnen, lachen, weinen sind „ansteckend". Viele Leute wiederholen die Worte, die man ihnen eben gesagt hat, wenigstens die letzten des eben gesprochenen Satzes. Zuschauer auf dem Fechtboden begleiten die Hiebe, die sie führen sehen, mit leisen Bewegungen oder Zuckungen im Arm; und Zuschauer einer Prügelei sind in so starker Versuchung mitzuprügeln, dass sie oft derselben nicht widerstehen. — Alle hier aufgeführten Classen der Bewegungen finden sich wol ähnlich auch bei den Tieren, wie es besonders bei dieser Classe klar ist. Unsre Kanarien-Vögel schlagen am eifrigsten und lautesten, wenn wir uns in ihrer Gegenwart unterhalten — sie tun so nicht aus Bosheit oder Unbescheidenheit; sondern unser Gespräch zwingt sie laut zu werden. Hunde laufen den schnellen Pferden und rollenden Wagen nach, und auch die Säuglinge wollen vom Arm der Wärterinnen springen, um Reiter und Wagen nachzueilen.

7. Endlich der bekannteste Urheber der Bewegung: der Wille, von dem später ausführlich zu reden ist.

214. Die drei erstgenannten Classen von Bewegungen nennt man Reflex-Bewegungen: sie sind unwillkürlich, bloß Rückwendungen der Gefühls-Reize, und verlaufen völlig auf körperlichem Boden, ohne dass die Seele daran Anteil hätte; ja es ist uns unmöglich, sie mit Absicht auszuführen, und wir können nicht niesen, weinen, erblassen, weil wir wollen, während sie selbst gegen unsren Willen erfolgen. Sobald die Reizung einer sensitiven Nerven-Partie den notwendigen Grad erreicht hat, um

sich auf gewisse anatomisch vorbestimmte motorische Nerven zu übertragen, bricht sie in der Bewegung aus, welche von letztern Nerven bewirkt wird. Es sind dies meist Modificationen der Lebensfunctionen, des Atmens und des Blutumlaufs; sie sind unsrer Willkür entzogen; auch dienen sie dem Leben und zeigen offenbar die Nützlichkeit oder Notwendigkeit ihrer Einrichtung. Bewegungen, die zum Bestande des leiblichen Lebens gehören und keinen Stillstand, keine Unterbrechung vertragen, müssen vollständig dem körperlichen Mechanismus aufgetragen sein, ohne dass die Seele damit belastet werden dürfte; und Verrichtungen, welche mit dem Eintritt ins Leben unentbehrlich sind, wie Schlucken, können nicht warten, bis die Seele klug genug ist, sie auszuführen. Es geschieht also durch bloßen Reflex, durch mechanische Einrichtung, dass das Neugeborne, sobald ihm eine Flüssigkeit etwas tiefer in den Mund gebracht wird, dieselbe verschluckt. Ohne dass der Mensch weiß, wie nützlich es ist, die genossene Speise mit Speichel zu vermischen, ergießen sich von selbst die Speichel-Drüsen, sobald sie von der Speise berührt werden. Das Saugen des Kindes, wie künstlich diese Tätigkeit auch ist, erfolgt rein mechanisch. Wie könnte man ein Kind schlucken und saugen lehren!

Die vierte, fünfte und sechste Classe umfassen die Trieb-Bewegungen; d. h. wir nennen gewisse Gefühle, Warnehmungen und Vorstellungen (mit den ihnen anhängenden Gefühlen und Affecten) Triebe. Diese unterscheiden sich von den Reflexen dadurch, dass sie, obwol sie ebenfalls auf organischen Einrichtungen beruhen, doch schon eine mehr objective Richtung einhalten, nicht wie das Husten u. s. w. eine bloße Leibes-Bewegung veranlassen, sondern auch nach außen etwas gestalten (§ 222). Auch können sich eben darum die Triebe nicht so unmittelbar befriedigen, wie die Reflexe. Von letztern gilt, dass sie bei genügend starker Ursache unfehlbar und sogleich als Wirkungen erfolgen; der Trieb, auf die Außenwelt hingewiesen, muss warten, bis er hier die Gelegenheit findet, sich zu entladen oder sich zu befriedigen; er muss die geeignete Gelegenheit aufsuchen, und sich in die von außen gegebenen objectiven Bedingungen fügen.

Da zwischen der treibenden Kraft und ihrem Ausbruch ein Zwischenraum ist, so gewinnt das Bewusstsein Gelegenheit sich einzuschieben und die Triebe dem Willen zu unterwerfen. Den beherschten, aber doch nicht unterdrückten, nicht vernichteten, sondern noch als Streben fortwirkenden Trieb nennt man Neigung. Ebenso nennt man einen Reflex, der zu schwach ist, um sich zu entladen; so spricht man z. B. von einer Neigung zum Erbrechen, zum Lachen.

Es hängt oft nur von unsrem Gesichtspunkt ab, ob wir eine Bewegung als Reflex- oder Trieb-Bewegung zu betrachten haben. Das Saugen, als eigentümliche Bewegung der Mundhöhle und der Zunge ist eine Reflex-Bewegung, die das Kind vollzieht, so wie ich ihm einen Finger oder sonst einen festen Körper in den Mund stecke. Insofern aber das Saugen durch den Hunger veranlasst ist, nennen wir es einen Trieb: Nahrungstrieb. Manche Triebe sind zusammengesetzt aus sinnlichen Gefühlen, Warnehmungen und Erinnerungen, wie der Begattungstrieb. Auch ergeben rein geistige Gefühle und Vorstellungs-Verhältnisse geistige Triebe. Wenn wir also oben sagten, die drei ersten Classen der Bewegungen erfolgen auf Reflexe, die drei letzten auf Triebe: so trifft dies nicht genau zu.

215. Besonders wichtig ist der Nachahmungstrieb. Insofern man auch ein Leiden nachahmt, nennt man ihn Sympathie. Junge Mädchen in der Entwicklung bekommen leicht die Krämpfe, an denen sie Kranke leiden sehen, und man soll sie nicht in Kranken- und Irrenhäuser führen. In einem Kranken-Saal werden leicht alle Patienten von Krämpfen ergriffen, an denen sie Einen unter sich leiden sehen. Bekannt ist auch, wie leicht Kinder gewisse Gesichts-Verzerrungen (mit dem Munde oder mit den Augen), die sie sehen, wie überhaupt Ungezogenheiten nachahmen und sich angewöhnen.

Charakteristisch an diesen Trieben in Gegensatz zu allen andren Trieben und Reflexen ist dies, dass bei den letztren ihrer Natur nach die Ursache (Gefühl oder Empfindung oder Vorstellung) keine Aehnlichkeit mit der bewirkten Bewegung haben kann, was eben bei jenen mehr oder weniger der Fall ist.

Wie sich physikalisch Wärme in eine bewegende (hebende, ziehende, stoßende) Kraft umsetzt, und überhaupt eine Form der Kraftäußerung in eine andre übergeht: so geht auch bei den sonstigen Reflexen und Trieben, psycho-physisch die sensitive Erregtheit in eine motorische über; bei den Nachahmungen dagegen sind die wargenommenen oder die erinnerten Bewegungen, dem Inhalte nach den durch sie angeregten wirklichen Bewegungen ganz gleich. Worauf beruht nun die Nachahmung?

Früher habe ich angenommen (Einl. in die Psychol. und Sprachw. § 363), dass die Ausführung der Vorstellung einer Bewegung unsres Leibes ganz analog der Weise erfolge, wie wir auch theoretisch den Vorstellungen von Dingen gegenüber eine Welt äußrer Objecte setzen. Wie wir also unsre Vorstellungen aus unsrem Bewusstsein in die Außenwelt (wie der psychologische Terminus lautet) projiciren, und damit für uns die Dinge setzen: so projiciren wir auch praktisch unsre Vorstellungen von Leibesbewegungen in diejenigen Muskeln, welche diese Bewegungen auszuführen bestimmt sind und setzen sie somit hinaus. Diese Ansicht findet ihre Bestätigung, aber auch erst ihre wahre Begründung durch Stricker (Studien über die Bewegungsvorstellungen). Dieser scharf denkende und sorgfältig beobachtende Physiologe zeigt nämlich, dass wir uns in der Erinnerung keine Bewegung ohne Muskel-Gefühle vorstellen können, weil wir auch die Warnehmung der sichtbaren Bewegungen eines Menschen nicht durch die Function der Netzhaut allein und etwa noch mit Bewegung der Augen bilden, sondern diese Tätigkeit des Gesichts-Organs mit der Innervation jener Muskeln begleiten, durch welche wir dieselben Bewegungen ausführen würden. Erst durch die Verknüpfung der Gesichtswarnehmung mit gewissen Muskel-Gefühlen erlangen wir die zusammengesetzte Vorstellung einer bewegten Gestalt. — Hiernach meine ich nun: Bei unsren (ursprünglich durch Reflex verursachten) Bewegungen erzeugen wir in den wirkenden Muskeln und all den Körper-Teilen (namentlich in der Haut), welche dabei mit afficirt werden, Gefühle und Empfindungen. Letztere verbinden sich mit der Warnehmung der sichtbaren Erfolge (z. B. der veränderten Haltung

des Armes und der Hand oder des Beines u. s. w.) zu dem vollen Inhalt der Vorstellung einer Bewegung (z. B. der Hebung des Armes oder Fußes). So inhärirt jeder Vorstellung einer Bewegung die Innervation der betreffenden Muskeln, verstärkt durch Haut-Empfindungen, und macht einen Bestandteil ihres Inhalts aus; und so besitzt sie, auch wenn sie reproducirt wird, die Kraft und die Neigung zur Ausführung (oder zu ihrer Projicirung in die Außenwelt).

Und zwar wirken die Nachahmungen, d. h. also die Ausführung der wargenommenen menschlichen Bewegungen, ursprünglich genau so absichtslos und ohne Willkür wie alle Reflex-Bewegungen, was sich ebenfalls als sehr nützlich erweist. Selten macht man sich klar, wie wenig ein Kind absichtlich tun kann. Es ergreift leicht was man ihm geben will: denn in Folge der Berührung der innern Seite der Hand schließt sich diese reflectorisch; schwer aber gibt es etwas her (nicht aus angebornem Egoismus), weil es nicht weiß, wie es die Hand öffnen soll. Noch weniger versteht es ein Kind in den ersten Lebensjahren, freiwillig die Zunge aus dem Munde zu strecken. Will der Arzt dieselbe sehen, so mag er bitten, soviel er kann: es nützt nichts. Er tue aber, was er will, dass das Kind tue, so wird dieses es ihm nachtun — aus Nachahmungstrieb. Es ist auch ein bewährter Kunstgriff, ein Kind, welches nicht leidend ist, dadurch schneller zum Schlaf zu bringen, dass man ihm erst ins Auge sieht und sich von ihm ins Auge sehen lässt, dann aber das Auge schließt: das Kind wird nachtun, was man ihm vormacht.

216. Was die Natur eingerichtet hat, gereicht zwar regelmäßig dem Leben zum Vorteil, gelegentlich aber auch zum Nachteil. Dieselbe Einrichtung, welche ein Kind zwingt, Nahrung hinunterzuschlucken, zwingt es auch, jedes Schädliche, das zu tief in den Mund dringt, ebenfalls zu verschlucken und vielleicht daran zu sterben: wie es auch dem Erwachsenen begegnen kann. — Der Wille wird freilich mit Bewusstsein ausgeführt; aber die Art und Weise der Ausführung selbst, der ganze Process der Glieder-Bewegung, was wir tun, indem wir den Arm heben, das bleibt uns unbewusst: es beruht auf organischer Ein-

richtung. Läge nicht in jeder Bewegungs-Vorstellung die Kraft und der Trieb, sich zu verwirklichen, so wäre Ausführung des Willens unmöglich. Wille ist also nichts andres als

> die bewusste Vorstellung, deren Selbst-Erwirkung gebilligt wird, weil das Ergebnis, die bewirkte Veränderung in der Außenwelt ebenfalls vorgestellt und gewünscht wird.

So sind die Reflex- und Trieb-Bewegungen die Lehrmeister des Willens; sie zeigen ihm, indem sie ungewollt erfolgen, was gewollt werden kann. Und wie nun die willkürliche Bewegung nur die gewünschte und vorbedachte Wiederholung der früher unwillkürlich erfolgten Bewegung ist: so zeigt sich der Nachahmungstrieb als die Vorbedingung alles Lernens von Handwerk und Chirurgie. Der Meister zeigt durch seine eigne Arbeit dem Lehrling, was und wie er es machen solle, und dem Lehrling wird die Warnehmung der gesehenen Bewegungen des Meisters zum Triebe, dieselben Bewegungen zu vollziehen. „Wenn im Menschen nicht die Einrichtung und die Neigung vorhanden wäre, gewisse Sehwarnehmungen sofort auf ganz bestimmte Muskeln zu übertragen, so wäre nicht einzusehen, was der Unterricht hier fruchten könnte. Indem der Lehrer die Bewegung wiederholt ausführt und also die Netzhaut des Lehrlings wiederholt von den daselbst entworfenen Bildern der Bewegungsphasen ergreifen lässt, wird endlich die Erregung intensiv genug, um die entsprechenden Muskelbewegungen des Lehrlings auszulösen. Nur in seltenen Fällen und bei ganz jugendlichen oder ganz ungeschickten Individuen müssen diese Anregungen durch passives Bewegen der Extremitäten unterstützt werden. Durch das passive Bewegen der Extremität wird der Lehrling auf gewisse Bewegungsgefühle aufmerksam gemacht, und er erwirbt solchermaßen die Fähigkeit, die gleichen Bewegungen auch activ nachzuahmen.“ (Stricker das. S. 21.)

217. Aber auch hier kann uns der mit Natur-Notwendigkeit wirkende Trieb, weil er blind ist, schädlich werden, kann sich gegen unsren Wunsch und Willen durchsetzen. Hat, wie wir gesehen haben, jede Vorstellung einer Tätigkeit den Trieb zur Verwirklichung in sich, so behält sie denselben auch, weil

sie nun einmal irgendwie in das Bewusstsein gekommen ist, mag ihre Wirksamkeit gewünscht und gewollt werden oder nicht, mag sie selbst gefürchtet werden; d. h. die Hinzufügung der Negation zu einer Vorstellung ändert den Inhalt und die Triebkraft der letztern nicht ab. Nicht-Essen, Nicht-Lachen enthält nichts um so weniger die Vorstellung des Essens und Lachens und also auch den Trieb dazu; und folglich kann weder die Kirche, noch sonst ein heiliger Raum und die feierliche Gelegenheit uns davor schützen, ganz gegen unsren Vorsatz zu lachen; und der Erzieher und das Sprichwort wissen, in wie hohem Maße ungeschickte Verbote schädlich sind, indem sie den Reiz zur Uebertretung erwecken.

218. Der Nachahmungstrieb und die so zu sagen ansteckenden psychischen Krankheits-Zustände offenbaren sich am entschiedensten in der Massenwirkung. Es begreift sich, dass eine und dieselbe Warnehmung an Hunderten eine größere Reizung der motorischen Nerven verursacht, als die an einem Einzelnen. Stricker teilt mit (das.): „Meine Erfahrungen haben mich nun gelehrt, dass diese Muskelgefühle in mir lebhafter sind, wenn ich die Exercitien einer Truppe beobachte, als wenn ich einen einzelnen Passanten auf mich wirken lasse. Beim Exercitium einer Truppe werden die Bewegungen einerseits energisch und scharf begrenzt ausgeführt, andrerseits überblicke ich aus einiger Entfernung sehr leicht eine Linie von zwanzig Mann Länge und drei Mann Tiefe, die alle die analogen Bewegungen auf ein Commando, wie mit einem Schlage effectuiren. Wenn ich mich also in der geeigneten körperlichen Verfassung in einiger Entfernung von einem Exercierplatze so aufstelle, dass ich die exercirende Truppe bequem beobachten kann, ohne aber die Commandoworte zu verstehen, so werde ich mir gewisser Muskelgefühle so lebhaft bewusst, als stünde ich selbst unter dem Commando und wäre bestrebt, demselben Folge zu leisten. Wenn die Truppe marschirt, begleite ich sie tactmäßig mit Gefühlen in meinen Unterextremitäten; wenn sie Armschwenkungen vornimmt, habe ich ziemlich intensive Muskelgefühle in den Oberarmmuskeln; wenn die Truppe Kehrt macht, so habe ich diese

Gefühle im Rücken. All diese Gefühle treten (trotzdem ich das Commando und auch die Bewegungsgeräusche nicht höre) doch so präcis und so ausgesprochen in Begleitung der Gesichtswarnehmungen auf, dass hier von zufälligen, aus unbekannten Veranlassungen hervorgegangenen Gefühlen nicht mehr die Rede sein kann."

In der Tat, es scheint mir durchaus nicht zu befürchten, dass der citirte Autor sich getäuscht habe; sondern nur dies möchte ich beachtet wissen, dass er, geübt in dieser Art der Selbstbeobachtung und durch energisch geleitete Aufmerksamkeit auf die Muskeln, in den Stand gesetzt ist, zu bemerken was uns Ungeübten entweder gänzlich entgeht oder nur mit geringerer Entschiedenheit sich darbietet. Dafür aber dürfen wir hinzufügen, dass er eben nur den Einfluss der Netzhaut auf die Muskeln beweisen wollte, während doch unzweifelhaft der Einfluss des Ohrs durch Warnehmung des Commandos und der Bewegungs-Geräusche die Einwirkung auf die Muskeln verstärkt haben würde. Besonders hervorgehoben sei hier aber die Verstärkung des Nachahmungstriebes durch die Warnehmung derselben Bewegung in der größern Anzahl von Menschen.

Erinnern wir uns nun der (zunächst ans Wunderbare grenzenden) krankhaften Erscheinungen in der menschlichen Gesellschaft, von denen die Geschichte berichtet, jener Aufzüge im alten Syrien von rasenden Dienern der Natur-Göttin, die sich in der religiösen Wut verstümmelten, und deren Anzahl von Schritt zu Schritt anwuchs, im Mittel-Alter der Züge der Geißler, der Wut der Tarantella-Tänzer, von der jeder mitgerissen ward, der ihnen begegnete oder gar als Zuschauer nahe trat: so begreifen wir wol, wie die gesehenen tausendfachen Bewegungen unter dem furchtbaren Geheul der Begegnenden alle Besinnung und Absicht rauben und die Muskeln mit unwiderstehlicher Nötigung zur Nachahmung in Heulen und wildem Gebaren zwingen mussten. Ja, wenn ein menschenfreundlicher Cardinal sich vermaß, in den Haufen der Tarantella-Tanzenden zu treten, um ihnen die Torheit ihres Aberglaubens darzulegen und ihnen zu zeigen, wie er der Ansteckung widerstehe: so begreifen wir, wie er nicht nur

dem ansteckenden Anblick und dem ergreifenden Lärm der Bewegungen ausgesetzt war, sondern auch wie durch die Absicht des Nicht-Tanzens seine Aufmerksamkeit auf die Tanz-Bewegung in besondrer Stärke hingelenkt ward. In Zeiten der Epidemie haben wir alle eine unvermeidliche erhöhte Beachtung aller Erscheinungen an unsrem Leibe, welche irgendwie mit der gefürchteten Krankheit zusammenhängen. — Wir beobachten dieselbe Erscheinung auf andren Gebieten. In einer tapfern Truppe ist jeder Soldat tapfer, auch wenn dieser für sich feige genug wäre, um zu fliehen; aber er stürmt, wie er stürmen sieht. Und wie Mut und Tapferkeit, so sind auch Furcht und Feigheit, namentlich Schreck und Besinnungslosigkeit ansteckend, wie mancher Fall in der alten und neuen Geschichte beweist. — Ebenso wo es sich um Betätigung seiner Gesinnung handlen musste. Wenn aber Tausende rufen: vive l'empereur! so kann der Republikaner oder Bourbonist nicht widerstehen, in den Ruf einzufallen, obwol er soeben (wie Ney) seinem Roy Treue geschworen hat.

219. Naturtriebe sind eben blind und wirken ohne Rücksicht auf Sittlichkeit. So können sie derselben dienen oder widerstreben. Nach vorstehendem begreifen wir den erziehenden Einfluss der Gesellschaft auf den Einzelnen, den guten wie den bösen. Wir werden nicht immer absichtlich zum Guten angeleitet oder zum Bösen verführt; es geschieht innerhalb der Gesellschaft rein mechanisch.

220. Wir können, wie gezeigt ist, Bewegungen nicht warnehmen ohne eine stärkere oder schwächere Innervation der betreffenden Muskeln zu erzeugen. So ist es auch nicht möglich, sich wargenommener Bewegungen zu erinnern oder überhaupt Bewegungen vorzustellen, ohne die Innervationen zu wiederholen, welche zum Inhalte der Vorstellungen gehören. So erklären sich jene furchtbaren Taten, welche der Mensch gerade nur darum ausübt, weil er sie fürchtet und ihm davor graut (§ 217). Man stürzt sich von der Höhe eines Turmes, weil man sich lebhaft vorstellt, welche schrecklichen Folgen solcher Sturz haben müsste. Außer den Fällen, die ich an einem andren Orte*) erzählt habe, sind

*) Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft § 361.



mir in den letzten Jahren noch folgende Fälle bekannt geworden — zum Beweise, dass sie keineswegs Ausnahmen oder selten sind.

„Auf der Flur des Ortes Weingart war ein Oeconom mit seinem Knechte mit Pflügen beschäftigt. Durch den harten Boden wurde diese Arbeit dem Letzteren lästig. Er ließ das Gespann stehen und sprach: „„Da sollte man sich lieber-aufhängen, als weiter ackern!““ Sprachs und lief mit der Peitsche dem nahen Walde zu. Der zurückgebliebene Herr vermutete einen kleinen Jux; plötzlich aber vernahm er einen gurgelnden Angstschrei und sprang eilends der Stelle zu. Richtig hing der Knecht mittelst der Peitsche an einem Baum, schon blau und schwarz im Gesicht, dem Tode nahe. Ein rascher Schnitt rettete den Hängelustigen. Als er sich nach einiger Zeit wieder erholt hatte, ging er an seine Arbeit zurück und pflügte weiter, als wenn gar nichts vorgefallen wäre.“ (Leipz. Tagebl. No. 239. 27/8 79. Erste Beil.) — Es ist also keineswegs gleichgültig, wenn jemand zum andren sagt: dich schlage ich noch tot!

Folgende Roheit hat große Aehnlichkeit mit der anderweits von mir mitgeteilten Untat des französischen Glasers. Unter den gerichtlichen Mitteilungen ward berichtet: „Strafkammer. Flensburg, den 16. Jan. Der 17jährige Dienstjunge H. Matthiesen aus Alnoer bei Gravenstein ward, wie er selbst gesteht, Nachts im September v. J. wach und kam auf den Gedanken, dass es doch recht „„scherzhaft““ sein könnte, ein Pferd sterben zu sehen. Er stand deshalb auf, ging in den Stall und band einem Pferde die Nüstern und das Maul zu, um den Tod desselben herbeizuführen. Nachdem das Pferd sich etwa eine Stunde lang gequält hatte, fiel es tot zu Boden. Darauf ging M. wieder „„vergnügt““ zu Bett. Er gibt auch an, dass das Pferd ihn während der Todesqual mehrmals kläglich angesehen, als ob es um Hülfe flehte, hierum habe er sich indes nicht gekümmert, weil er es eben sterben sehen wollte. . . Die vernommenen Zeugen bekunden, dass Angeklagter ein durchaus verständiger Mensch, aber sehr grausamer Natur sei.“ Hier wirkte die dämonisch-rohe Lust an der Grausamkeit.

Volkszeitung No. 148. Erstes Blatt. Donnerstag, 27. Juni 1878: „Wie ein schrecklicher Gedanke in der Seele eines Menschen wachsen und zur vollen Herrschaft gelangen kann, das beweist ein Kindesmord, welcher jüngst in Paris stattfand. Ein gewisser Guillot, welcher vor Jahren fallirt hatte und in Folge der Geschäftsverluste kurze Zeit an Geistesstörung gelitten hatte, war vollkommen wieder hergestellt in den Kreis seiner Familie zurückgekehrt und lebte mit seiner Frau, die ihm ein Töchterchen geboren, in bestem Einvernehmen. — Eines Tages besprach man in Guillots Gegenwart die grausige Tat des Moyaux, der bekanntlich sein Töchterchen in einen ausgetrockneten Brunnen geworfen hatte. Wie ist es möglich, schrie Guillot entsetzt, dass ein Vater sein eigenes Kind töten kann! und schaudernd setzte er hinzu: O, wenn ich je mein Kind ermordete! — Diese grässliche Vorstellung fasste in Guillots Seele langsam Wurzel, kam zur Herrschaft und unterjochte ihn, wie ein böser Dämon. Die Tat, vor der er erst zurückschauderte, erschien ihm bald als möglich, dann als ganz natürlich und zuletzt als unerlässlich. Die Monomanie trieb ihn widerstandslos zu der grässlichen Tat. Mit der Wildheit eines Raubtiers stürzte sich Guillot auf sein Töchterlein, schlug ihm mit einem Schlage den schwachen Brustkasten ein und erdrosselte es dann noch, indem er mit den Fingern den Hals umkrallte. Als man ihn verhörte, war er sehr ruhig und sagte: Es musste sein, es musste sein!"

Volkszeitung No. 90. Zweites Blatt. Sonntag, 17. April 1881: „Wegen Mordversuchs gegen die eigene Ehefrau ist der Zimmermann Hahn verhaftet worden. Gestern morgen kam er in das Polizeirevier-Bureau mit der Anzeige, dass er soeben, in der Absicht seine Frau zu töten, derselben mehrere Axthiebe auf den Kopf beigebracht habe. Sofort begaben sich mehrere Polizeibeamte nach der Hahn'schen Wohnung, woselbst die Frau, schwer verletzt, auf dem Fußboden der Küche liegend vorgefunden wurde. Der sofort herbeigerufene Arzt erklärte die Kopfverletzungen der Frau für schwere, aber anscheinend nicht tötliche, und auf seine Anordnung ward die Verwundete sofort nach

der Charité gebracht. — Ueber die Veranlassung gab Hahn an, dass er, als er gegen sechs Uhr Morgens damit beschäftigt gewesen sei, Lederscheiben unter die Angeln der Küchentür zu legen, wobei ihn seine Frau unterstützte, und wobei er sich einer Axt zum Aufheben der Tür bediente, ihm plötzlich der Gedanke gekommen sei, seine Frau, auf die er eifersüchtig sei, mit der Axt zu töten. Ohne dass auch nur der geringste Wortwechsel zwischen ihm und seiner Frau stattgefunden, habe er die Axt ergriffen und seiner Frau damit einen Hieb über den Kopf versetzt, sodass diese mit kurzem Aufschrei zu Boden gesunken sei." — Der Mor von Venedig sagte: die Sache wills!

221. Hiernach steht wol fest, dass wir uns das Wollen, Streben und Begehren gar nicht als eine besondre psychische Tätigkeit denken dürfen, welche, an sich ganz verschieden vom Vorstellen, zu demselben hinzuträte; sondern in den Vorstellungen selbst sitzt das Wollen, Streben und Begehren, und in jenen selbst und an sich ruht die Macht über die Leibesglieder, welche diese zur Ausführung treibt. Die Vorstellungen der Handlungen sind die Triebe derselben, welche den Leib in Bewegung setzen — freilich nur wenn die vorstellenden mit den motorischen Organen in gehöriger Verbindung stehen, und diese wie jene ausreichende Gesundheit und Stärke besitzen. Absicht und Wille sind nur der Ausdruck dafür, dass die von den Vorstellungen veranlassten Bewegungen gebilligt werden. In diesen Fällen nennen wir den beabsichtigten Zweck das Motiv der Handlung. Wir sehen aber aus den vorstehenden Tatsachen, dass auch ohne und gegen diese Billigung die Vorstellungen als Triebe ihre motorische Macht üben; und täten sie dies nicht, woher sollte die Absicht, der Wille die Kraft nehmen, sich auszuführen? Nur dadurch, dass das Motiv die Triebe erweckt, kann der Zweck erzielt werden (vgl. § 223).

222. Alle Tätigkeit ist darauf gerichtet, einen Zustand, der uns misfällt, aufzuheben und dafür einen andren herzustellen, der uns zusagt. Sie geht also allemal von einem Gefühl des Misfallens aus und sucht eine Aenderung zu bewirken, die wir begehren. Auf den untern psychischen Stufen möchten wir frei-

lich weniger schon von einem Tun, als noch von einem bloßen Geschehen reden, das in einem einfachen, durch die Organisation des beseelten Wesens vorgebildeten Processe verläuft. Beim Polypen wird z. B. ein Schmerzgefühl wie der Hunger durch seine Verbindung mit den Fangarmen zur bewegenden Kraft der letztern. So liegt ein einfacher Reflex vor, der hier den Nahrungstrieb bedingt, vielleicht gänzlich ohne begleitendes Bewusstsein. Wenn nun die Fangarme bei ihren blinden Bewegungen etwas erfassen, was sich dazu eignet den Hunger zu stillen, den Nahrungstrieb zu befriedigen, so halten sie es fest und bringen es in die Mund-Oeffnung, während sie das Ungeeignete fahren lassen. Auch dies könnte bloßer Reflex sein.

In der aufsteigenden Reihe der Tier-Arten werden die Trieb-Tätigkeiten immer verwickelter; zwar immer auf Gefühlen und ihren Reflexen beruhend, also von Gefühls-Reizen ausgehend, erhalten sie doch einerseits eine immer objectivere, auf die Außenwelt gerichtete Gestalt, und rufen sie andrerseits immer mehr auch die Mitwirkung des Bewusstseins herbei. Auf den höhern Stufen tierischer Entwicklung geht der Trieb nicht mehr als bloßer mechanischer Reflex sogleich in Bewegung über, sobald der Reiz zu einer gewissen Stärke angewachsen ist (S. 322); sondern, wie der Begattungstrieb, der Trieb zum Nest-Bau und überhaupt die Instincte zeigen, es tritt hier ein bewusstes Suchen und Warten auf: der geeignete Gegenstand zur Befriedigung des Triebes muss erst gefunden und den Umständen angemessen verwendet werden. Es ist schwer zu sagen, wie viel Klarheit des Bewusstseins hier das Tier aufwenden, wie weit seine Voraussicht reichen mag; aber man kann sich nicht erwehren, hier dem Tier ein gewisses Maß von Urteil und Erfindungskraft zuzuschreiben. Reflexe sind physiologische Einrichtungen; Triebtätigkeiten gestalten sich aus solchen Reflexen unter Einmischung von Erkenntnissen und Erfahrungen mannichfacher Art. Die Reflexe bleiben subjectiv wie die Gefühle; die Triebe, wie die Vorstellungen, gehen auf die Außenwelt und gestalten hier etwas. Die Reflexe bewirken die organischen Functionen; die Triebe erzeugen eine Tätigkeit.

Je höher das Tier psychisch entwickelt ist, um so mehr zeigen sich in seinen Trieben auch bewusste Vorstellungen mit wirksam. Der Mensch so lange er bloß das höchst entwickelte Tier war, hatte viele Triebe; da sich aber sein Bewusstsein immer weiter und endlich zum historischen Geist entwickelte: so wandelten sich schließlich die Triebe derartig um, dass die Gefühls-Reize nur noch eine anstoßende, erinnernde Kraft haben, der ganze Vorgang oder die Tätigkeit selbst aber sich im Lichte des Bewusstseins bewegt. Die Triebe als solche sind dem Menschen verloren gegangen, indem sie sich in bewusste Zweck-Erfüllung, bewusstes Ziel-Streben umsetzen. Daher Unterricht unentbehrlich; der einzelne Mensch muss in vielen Fällen durch Unterricht lernen, was das einzelne Tier triebmäßig, also von selbst übt. Der Hunger z. B. ist beim Menschen einfach ein Schmerzgefühl, welches ihn daran erinnert, zu essen; aber er ist kein Nahrungstrieb. Dem neugeborenen Kinde mag man einen Trieb zum Saugen zugestehen, obwol derselbe schon mit viel geringerer Sicherheit wirkt als beim Tiere. Die Reflexe sind besonders im Rückenmark und vorzugsweise im verlängerten (in der medulla oblongata) angelegt, und ihr Auftreten wird durch die Tätigkeit des Gehirns geschwächt. Daher sind beim Menschen alle Reflexwirkungen schwächer als beim Tier, weil die (obwol im Kind noch sehr dunklen) Vorstellungen mannichfacher und wirksamer sind. Das Saugen des Kindes beruht schon nach drei Tagen auf Erfahrung, um wie viel mehr das Essen des Erwachsenen. — Der mächtigste Trieb des Tieres wird wol der Geschlechtstrieb sein. Auch bei den höchst entwickelten Tier-Arten wirkt hier der bloße Reflex, oder jedenfalls eine rein physiologische Einrichtung (oft allerdings wol verstärkt durch gewisse besonders anregende, also dem Tier wolgefällige Warnehmungen) mit drängender, überwältigender Kraft und unfehlbarer Sicherheit. Der Mensch dagegen wird von keiner Brunst getrieben, und ein Knabe und Mädchen, in Unwissenheit erhalten, würden nichts von Begattung wissen. Bevor im Menschen der Geschlechtstrieb naturgemäß erwacht, hat er soviel Selbstherschaft, auch sittliche, erlangt, dass wie die

Hemmung, so auch die Befriedigung des Begattungstriebes kaum noch von einem Naturtriebe zu reden gestattet; der sinnliche Trieb ist zum geistigen Trieb veredelt. Sollte uns hier Schiller nicht Autorität sein?

„Vom Mädchen reißt sich stolz der Knabe“;

er kennt den Geschlechtstrieb noch nicht, und der Stolz hindert, dass sich derselbe mit der bloßen Natur-Reife schon einstelle. Ihm sind durch Unterricht in der menschlichen Gesellschaft andre, geistige Triebe mit mächtigster Wirksamkeit eingepflanzt. Erst wenn der unbesonnene stürmische Taten-Drang besonnener Selbst-Erkenntnis und Selbst-Beschränkung zu weichen beginnt: dann

„Herrlich in der Jugend Prangen
Wie ein Gebild aus Himmelshöhn,
Mit züchtigen, verschämten Wangen
Sieht er die Jungfrau vor sich stehn.
Da fasst ein namenloses Sehnen
Des Jünglings Herz . . . .“

Die „verschämten Wangen“ erinnern uns hier, dass es noch eine andre Scham gibt, als die oben (§ 128) besprochene, eine geistige: das Gefühl des geringen Wertes vor sich und Andren. Diese Scham ist gerade in den Liebenden am stärksten und reinsten: bin ich wert, geliebt zu werden? In der menschlichen, von Schiller gezeichneten Geschlechtsliebe wird der Reflex als Resonnanz mitwirken, die Töne verstärken; aber so sehr ist der sittliche Gedanke in derselben vorherschend, dass man ein Mephistopheles sein muss, um hier vorzugsweise von dem zu reden, was „die hohe Intuition schließt“ und „was keusche Herzen nicht entbehren können“. Sie können es freilich nicht entbehren; aber wenn es von Natur her der Anfang und die Mitte ist, so wird es von Anbeginn geistig begleitet und endlich rein geistig beschlossen. Der Geschlechtstrieb des Jünglings und der Jungfrau, ganz anderswertig als der des Tieres, ist wesentlich ein Cultur-Product, seinem Inhalte nach mystisch, ein gegenseitiges Band gewoben aus Aesthetik, Religion und Sittlichkeit. Die Liebe des keuschen Herzens ist ein Mysterium, das in der Ehe seine Offenbarung findet. Wehe dem, der durch Schuld die Enthüllung beschleunigt; denn durch Schuld gelangt

man nicht zur Wahrheit, wird das Mysterium nicht offenbart, sondern in roher Weise zerstört.

223. Der Mensch verliert die tierischen Triebe in demselben Maße, als sie ihm durch die höhere seelische Entwicklung entbehrlich werden, gewinnt aber dafür neue Triebe und veredelt die Naturtriebe mit der erworbenen, errungenen höhern geistigen Entwicklung. So kann man alles was der Mensch absichtslos, und darum psychisch notwendig geschaffen hat und schafft, Folge eines Triebes nennen. Die Sprache, die Sittlichkeit und das ganze gesellige Leben in Familie und Staat, die Verehrung der Gottheit, die Mythen und die Volkspoesie, alles was man als die Substanz des Volks-Lebens zu bezeichnen pflegt, mag man ruhig als Schöpfungen eines ursprünglichen Triebes bezeichnen: sie verlieren damit nicht an Würdigkeit; sondern nur der Mensch gewinnt, dem Tier gegenüber, an Wert als derjenige, der von solchen Trieben bewegt wird, von Trieben, welche unmittelbar in eine ideale Welt führen, weil sie aus ihr stammen, von geistigen Instincten. Während die Natur-Triebe im Menschen nur noch rudimentär vorhanden sind, haben sich ideale Triebe in ihm entwickelt, welche von den Reflexen im engern Sinne und von den Trieben (auch den Vorstellungstrieben) der Tiere so fern sind, dass sie eine ganz besondre Reihe bilden, welche auf ganz andrer Linie steht.

Ich will nicht dagegen streiten, dass man auch im Tiere, insofern dessen Vorstellungen durch den Trieb in praktische Bewegung versetzt sind, ein Wollen anerkenne; und es scheint mir andrerseits, wie gesagt, nicht unpassend, wenn man jede Vorstellung oder jede Combination von Vorstellungen im Menschen, insofern sie eine Leibesbewegung oder eine Bewegung des Bewusstseins veranlasst oder veranlassen könnte, einen Trieb nennt, z. B. Arbeitstrieb, Wissenschaftstrieb. Bei der ganz andren psychologischen Beschaffenheit aber des menschlichen Willens nennen wir die besondre Lage des Bewusstseins (die Gesinnung), insofern sie zu einer bestimmten Bewegung treibt — das Motiv; und nennen die durch das Motiv veranlasste Bewegung in Hinsicht auf die äußere Erscheinung und Kraft-Entfaltung Tätig-

keit, dagegen in Hinsicht auf das in der Bewegung Befriedigung suchende Motiv — Handlung. Die durch einen bestimmten Zielpunkt und demnach durch ihre Mittel und in ihrer Form bestimmte, also auch zeitlich nach Anfang und Ende abgegrenzte, einen deutlichen Inbegriff von Veränderungen in der Wirklichkeit setzende Tätigkeit nennen wir eine Tat. Betrachten wir die Tat in Hinsicht auf ihre innere Seite, als Ausfluss eines Motivs, so nennen wir sie eine Handlung. — Die Tat bedarf aber nicht bloß eines Motivs, von welchem sie ausgeht, sondern auch eines Zweckes, d. h. das Motiv, wenn es aus seiner Innerlichkeit heraustretend in die gegenständliche Welt eingreifen soll, bedarf einer bestimmten Combination von Vorstellungen, welche ein Bild des herzustellenden Zustandes bieten. Dieser neue, sein sollende, aber noch nicht seiende Zustand ist das Gewollte. Im Zwecke wird das Bild des Gewollten vorausgeschaut; aber nicht nur der endliche Zustand, sondern auch der ganze Gang der Bewegung, die Gesammtheit der nötigen Mittel und ihre Anwendung gehört zum Wollen und wird vorausgeschaut; und so ist Ziel und Gang der gewollten Tat zunächst als Gebilde des Bewusstseins: Vorsatz. Motiv und Vorsatz müssen die Tätigkeit in ihrem ganzen Verlauf bis zum Abschlusse der Tat begleiten, um in jedem Momente zu prüfen, ob das was jetzt geschieht, dem worauf es jetzt und dem ganzen Zwecke nach abgesehen ist, entspricht; sie schaffen also die Absicht, oder vielmehr die Absichten. Denn die Handlung, deren Wesen eben in der Absichtlichkeit liegt, setzt mit jedem Schritte der Tat eine besondre Absicht. Der Zweck ist eine herzustellende vorausgeschaute Wirklichkeit; der Vorsatz bezeichnet dasselbe als Gegenstand bewussten Wollens. Die Tätigkeit geht auf einen Zweck los; die Handlung geht von einem Vorsatz aus. Da die Tätigkeit aber auch Handlung ist, so muss sie unaufhörlich von Absichten begleitet und geleitet sein; und wir nennen den Zweck in Bezug auf dieselbe End-Absicht. Diese ist es, welche für jeden Schritt der Tätigkeit die besondre Absicht festsetzt. — Ist der Zweck erreicht, so ist die Tat abgeschlossen, und es liegt nun ein Werk vor, eine Schöpfung, ein Gebilde.

Das Tier wird durch Hunger und Durst zu einer Trieb-Bewegung veranlasst: es läuft zum Wasser und auf die Jagd. Indem es die Beute erhascht und frisst und Wasser säuft, übt es eine Triebtätigkeit. Dem hungrigen und durstigen Menschen wohnt ebenso ein Trieb inne; ihm aber wird die Sättigung zwar zum Haupt-Zweck, daneben aber die Annehmlichkeit des Wolgeschmacks, die Freude der Unterhaltung und die aus all dem sich ergebende Behaglichkeit zum Neben-Zweck. Von Tat aber ist hier wol gar noch nicht zu reden. Die Herbeischaffung der Speisen und Getränke freilich, die Gewinnung und Zubereitung derselben setzen Handlungen voller Absichten voraus, und auch das Essen und Trinken selbst wird so zu einer absichtlichen Handlung; jedoch nur der Koch könnte verlangen, dass man jedes zubereitete Gericht als sein Werk ansehe. — Trotz der einfachen und niedren Sphäre, der das vorstehende Beispiel entlehnt ist, zeigt sich doch der Unterschied der absichtsvollen Handlung gegen die Befriedigung eines Triebes durchaus klar, und zwar darin, dass letzterer sein Ziel unfehlbar erreicht. Der Trieb des Tieres geht auf das Essen, und so wird es satt und nährt sich. Indem aber der Trieb befriedigt wird, schwindet er. Und so wirkt der Trieb niemals über sich hinaus und treibt auch nie seitwärts, sondern geht gerade auf sein Ende. Die absichtliche Handlung, die zwar immer auf den Zweck hinsehen sollte, zur nächsten Absicht aber das Mittel hat, kann in letzterm einen besondren, neuen Trieb gewinnen und ihn zum Zweck machen. Bemächtigt sich z. B. die Absicht der Nahrungsmittel, und werden Essen und Trinken nicht mehr bloße Vollziehungen eines Triebes, sondern absichtliche Handlungen: so kann in der Ausübung derselben ein Reiz entdeckt werden, dessen Befriedigung selbst zum Zweck werden kann, und zwar nicht mehr zum Neben-Zweck, sondern zum Haupt-Zweck. Man isst und trinkt dann nicht mehr, um sich zu nähren, sondern ohne den Trieb des Hungers und Dursts; und die Lust am Wolgeschmack, der Gaumen-Kitzel, wird zum herschenden Motiv, welches den fehlenden Trieb ersetzt; und selbst dieser Wunsch, sich den Ersatz des Triebes zu verschaffen, kann zur absichtlichen Hand-

lung führen, sich nämlich Appetit ohne Hunger und Durst zu schaffen. Solche Verkehrung des Mittels, das seiner Bestimmung nach nur um des Zweckes willen erstrebt werden sollte, zu einem, um sein selbst willen zu erstrebenden Zweck, zeigt sich auf vielen Gebieten in krankhafter Weise: in Geiz, in Bibliomanie u. a.

Das Tier wird vom Triebe getrieben. Es wird nicht immer ein vorhandenes Gefühl des Unbehagens sein, wodurch dasselbe getrieben wird, es mag oft bloß eine lusterzeugende Warnehmung sein, d. h. die Warnehmung eines Objects, dessen Genuss Lust verspricht. So wird das Tier, das die Beute wittert, zur Jagd getrieben. Dabei wirkt gewiss Erinnerung, und oft mannichfachere Combination von Vorstellungen mit. Viel verwickeltere und höhere Tätigkeit des Bewusstseins aber erfordert die Bildung eines motivirten Zwecks, die Setzung eines Ziels, das der Mensch erstrebt.

224. Jede Tätigkeit, welche geübt wird, mag bezüglich der individuellen Form, in welcher sie zum erstenmale ausgeübt war, von Umständen bedingt gewesen sein, welche in dem Organismus oder in dem Bewusstsein gegeben waren, z. B. in der Form der mitwirkenden Muskeln oder in der Kraft ihrer Innervation, oder in dem Zusammentreffen gewisser Elemente des Bewusstseins. Bei den folgenden Wiederholungen können ganz dieselben Bedingungen obgewaltet und dieselbe Weise der Ausführung bewirkt haben. Werden sie doch auch von denselben Trieben oder Motiven veranlasst, von dem Gefühle des Mangels oder strotzender Fülle in diesem oder jenem Organe oder von dem leiblichen Gesammtgefühle. Aber auch wenn die ausführenden Organe nicht unter ganz denselben Bedingungen zur Wirksamkeit gelangen, so lässt doch jede ausgeübte Tätigkeit in jenen Organen und im Bewusstsein gewisse Spuren zurück, wie auch jede Warnehmung eine Erinnerung hinterlässt; und jede Tätigkeit wird ja vom Tätigen selbst wargenommen, nicht nur in ihrem Erfolge, sondern auch in ihrem Verlaufe, wenn auch nur dunkel. Dieselbe wird, während sie vollzogen wird, von Muskel- und Haut-Empfindungen begleitet (s. oben S. 324). In Folge

dessen wird eben auch jede sich wiederholende Tätigkeit ihren eignen Spuren und Geleisen folgen, und sich darum in denselben Formen bewegen. Je öfter die Tätigkeit wiederholt wird, desto tiefer und fester werden diese Geleise, um so sichrer bewegt sich die Tätigkeit in denselben, und um so leichter begibt sie sich in dieselben; und sie wird nach Erzeugung und in ihrem Verlauf zur Gewohnheit. Desto mehr aber fügt sich auch der ganze in Bewegung zu setzende leibliche und seelische Apparat dem Triebe oder Motive und Vorsatze und dem zu erreichenden Ziele oder Zwecke; d. h. es bildet sich eine gewisse Fertigkeit und Geschicklichkeit aus. — Die Gewohnheiten bilden sich teils von selbst ganz unabsichtlich; zum Teil aber auch werden sie mit Absicht angenommen und gepflegt, und die Fertigkeiten und Geschicklichkeiten werden erstrebt und erworben. So gehören sie zur Individualität und finden ihre Ausprägung in festen leiblichen Formen, namentlich auch in den Gesichtszügen. Man merkt einem Menschen die Lebens-Gewohnheiten an, und erkennt aus der Haltung des Körpers, den Mienen, der Sprache, dem Styl im weiteren Sinne die Stellung des Mannes in der Gesellschaft und seine Fertigkeiten. Der Lehrling und Anfänger hat noch keine Gewohnheit; fertig und Meister wird er erst dadurch, dass er bestimmte Gewohnheiten angenommen und Geschicklichkeiten erlangt hat.

Die wachsende Absichtlichkeit, die in der Ausführung angenommene und gepflegte Gewohnheit, endlich die erstrebte und erworbene Fertigkeit ersetzt dem Menschen die Instincte, welche von jenen vernichtet werden, indem sie allmählich außer Gebrauch gesetzt werden. Wie dunkel auch die Wirksamkeit der Instincte sein mag, soviel scheint gewiss, dass sie auf physiologischen Trieben beruhen, obwol immerhin auch manche Bewusstseins-Tätigkeit zur Ausführung hineingezogen werden mag. Die tierische Seele darf nicht gar zu arm vorgestellt werden; aber sie dient allemal dem Leibe. Umgekehrt steht beim Menschen der Leib im Dienste des Geistes. So stark aber sind die leiblichen Triebe des Tieres, und durch die immer gleich bleibenden oder in gleicher Weise wiederkehrenden entscheidenden

Bedingungen sind sie so sehr in Richtung und Form der Tätigkeit vorgezeichnet, dass die Instincte jeder Tierart nur mit ihrer gesammten Organisation sich ändern könnten; daher sie, so weit unsre Beobachtung reicht, immer und überall gleich vollkommen in die Erscheinung treten. Nur der Mensch mit schwächeren und unbestimmteren Antrieben in den körperlichen Verhältnissen eignet sich Gewohnheit und steigende Vollkommenheit an.

225. Inwieweit sich bei Tieren Neigungen herausstellen, mag unerörtert bleiben. Die höhern Tiere zeigen, dass sie in ihrem Benehmen und in ihren Tätigkeiten eine gewisse Weise, wo mehrere möglich wären, bevorzugen, dass sie sich z. B. lieber mit dieser als mit jener Speise sättigen, lieber dieses als jenes dulden, etwas lieber so als so machen u. s. w. Ganz entschieden aber zeigt sich dies beim Menschen. Sowol die Triebe und Motive, welche auf daurenden oder sich regelmäßig wiedererzeugenden Zuständen des Körpers oder des Bewusstseins beruhen, als auch die Gewohnheiten und Fertigkeiten erzeugen Neigungen, wie auch umgekehrt diese den Eintritt jener Zustände und die Fertigkeiten befördern; und wenn die Neigung so mächtig wird, dass sie nicht mehr leicht oder gar nicht überwunden werden könnte, so wird sie zum Hang. Ob die Neigung oder der Hang zu billigen ist oder nicht, wird von dem Object abhängen, auf welches sie sich beziehen, und von dem Grade der Macht, den sie als Trieb haben. Solcher Trieb kann ja zu den edelsten Taten führen, und dann mag er den ganzen Menschen beherschen. Ist er aber auf Nichtiges oder gar Unsittliches gerichtet; führt er zur Selbstzerstörung, wenigstens zur Schädigung der edleren Kräfte; hemmt er die richtige Würdigung der Objecte und Taten: so nennen wir solchen Hang Leidenschaft und noch stärker Sucht, womit wir ihn als krankhaft bezeichnen, wie es auch im Natur-Organismus krankhafte Triebe und krankhaftes Wachstum gibt. Man nennt die Triebe blind: weil sie an sich ohne Rücksicht auf das Gesammtbefinden entstehen und Befriedigung fordern, weil sie lediglich als Ursachen ihrer Natur gemäß wirken. So können sie eben auch krankhaft sein, d. h. den Bestand oder die Gesammtkraft des Orga-

nismus schädigen. Was vom Körper, gilt auch vom Geiste; wie dort materielle Verhältnisse, so können hier Vorstellungs-Verhältnisse einen Trieb (Neigung, Hang) bilden. Die betreffenden Vorstellungen können zu dem innersten Kreise unsres Ich gehören und das ganze Bewusstsein beherschen, und können dann ebenso auf das Schimpflichste wie auf das Edelste gerichtet sein. Im letztern Falle nennen wir den Trieb Liebe.

Da alle Triebe zur Bewegung gespannt sind, so gehen sie auch alle auf Wirklichkeit und sinnliche Gegenwart, auf Besitz und Genuss. So tut es jede Leidenschaft, aber auch die edelste Liebe, mag sie auf Wissen und Kunst oder auf eine geliebte Person gerichtet sein: jene muss lernen und forschen, Schönes sehen und bilden, diese muss die geliebte Person in unmittelbarer Nähe haben.

Das Charakteristische der Leidenschaft liegt darin, dass sie auf den Genuss geht, auf das Lust-Gefühl. Dieses aber kann (nach § 31) nicht durch bloßes Bewusstsein reproducirt werden; sondern, soll die Lust genossen werden, so muss das Object derselben sinnlich vorhanden sein und muss uns sinnlich so berühren, dass wir in den Zustand versetzt werden, wodurch sie entsteht. Die bloße Erinnerung der Lust, weil sie dieselbe so wenig oder ganz und gar nicht reproducirt, verstärkt nur die Kraft des Triebes. Hierin liegt das Gefährliche aller Leidenschaft, welche schließlich durch nichts gebändigt werden kann. Es gibt aber auch nur sinnliche Leidenschaften; denn der geistige Genuss liegt teils in der Arbeit des Geistes, teils in formalen Gefühlen.

II.

Besonnenheit und Wille.

226. Im Vorstehenden ist der Gegensatz zwischen den Trieben des Tieres und den Motiven des Menschen, der Tätigkeit des erstern und der absichtsvollen Handlung des letztern nur nach seiner Erscheinung gezeichnet, aber nicht nach seinem Ursprung erklärt worden. Nur ganz allgemein ist gelegentlich

bemerkt, dass die höhere Ausbildung des Bewusstseins den Unterschied hervorbringt. Worauf aber die Möglichkeit und Wirklichkeit des entwickeltern Seelenlebens des Menschen im Gegensatz zum Tier beruht, kann hier nicht dargelegt werden*). Es mag genügen ganz allgemein auf die feinere Ausbildung der leiblichen Organe und die dadurch gegebene Möglichkeit feinerer Warnehmung, größerer Menge und Mannichfaltigkeit der Vorstellungen und mehrfältiger Combination der letztern hinzuweisen. Aus dem großen eng zusammenhängenden Complex psychologischer Tatsachen, die sich hieraus ergeben, werde nur auf einen Punkt hingewiesen: die Besonnenheit (Vgl. schon oben S. 186).

Schon Herder hat die Besonnenheit als das charakteristisch Humane dem Tierischen gegenüber erkannt. Dieselbe ist nicht ein besondres Vermögen der Seele, das zu andren hinzuträte; sondern sie bedeutet nur eine Gestaltung des gesammten Bewusstseins, vermöge deren die einzelnen Elemente des letztern, die Vorstellungen mit den ihnen inwohnenden Gefühlen und Trieben, die Kraft gegenseitiger Bestimmung in vollem Maße betätigen können. Jede Vorstellung bestimmt die andre und lässt sich von ihr bestimmen, sowol in Hinsicht ihres Inhalts als ihrer Klarheit und Triebkraft.

Demnach liegt der Wert der Besonnenheit zunächst vorzüglich in der von ihr ausgehenden Hemmung. Es ist aber genau zu scheiden zwischen Hemmung der Klarheit des Bewusstseins (Verdunkelung) und Hemmung der Triebkraft, d. h. der vermöge des Reflexes der Vorstellung auszuübenden Bewegung. Die Besonnenheit, indem sie Vorstellungen auf einander wirken lässt, bereichert den Inhalt derselben, erhöht ihre Klarheit und hemmt ihre Triebkraft, und vermag in Folge dessen die Bewegung zu leiten und zu regeln.

Alle einfachen und ursprünglichen Reflex-Bewegungen, als Folgen von Gefühls-Reizen und Affecten, haben etwas Stoßweises, Gewaltsames, Krampfhaftes, sei es fortbewegend oder

*) Vergl. meine Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft §§ 438—447 und 577.



zurückhaltend. Diesen Charakter haben auch noch alle Trieb-Bewegungen, und unterscheiden sich dadurch sehr deutlich von den mit Besonnenheit, mit Ruhe ausgeführten Bewegungen der Absicht, welche gleichmäßig fortlaufend ausgeführt werden, wenn nicht der Stoß oder Griff selbst in der Absicht liegt. Wie sehr unterscheidet sich auch in der Erscheinung jenes Zappeln und Zittern, jenes Zusammenfahren und Losbrechen, wie es der Reflex bewirkt, von der Bewegung des mit Absicht und oft ins Feinste arbeitenden Menschen! wie unterscheidet sich die Gier, mit der das Tier über seinen Fraß fällt, von der Gesittung, mit der sich der Mensch zu Tische setzt! In allen Reflexen und Trieben erscheinen die bewegenden Organe im Gegenteil als bewegt, nicht sowol tätig und ausübend, als passiv und gezwungen. Durch die Besonnenheit erlangen wir eine Herschaft über die leiblichen Glieder, dass sie sich nach Richtung und Form unserer Absicht fügen. Durch die Besonnenheit wird der Geist Herr seines Körpers und damit Herr der Natur, während die tierische Seele Sclavin ihres Leibes und der Natur bleibt. Alles dies erreicht der Mensch durch absichtliche Hemmung.

227. Auch dies ist nur Definition und Beschreibung. Wodurch aber ist, da schließlich alle Bewegung vom Reflex abhängt, solche Herschaft durch Hemmung möglich? Sind denn die Reflexe nicht natur-gesetzlich, d. h. unausweichlich? sind sie nicht nach Maß, Form und Richtung durch die Organisation der Nerven-Partien vom Gesetz vorbestimmt?

Allerdings; und dennoch gibt sich unsre Herschaft auch über den Reflex in der Wirklichkeit tausendfach kund. Das Atmen, (diejenige Bewegung, von der wol am meisten einleuchtet, dass sie unabhängig von unsrem Bewusstsein, nach mechanischem Gesetz erzeugt werden musste) geschieht doch nicht so ausschließlich nach Gesetz, dass nicht unsre Willkür es gelegentlich abändren könnte: man kann nach Belieben tiefer und langsamer oder schneller atmen. Gleichgültig, wie weit oder eng der Raum ist, der hier außerhalb des Gesetzes fällt — es kommt nur darauf an, dass es überhaupt einen solchen Raum gibt. Man kann das Lachen, das Weinen und Schluchzen, Stöhnen und

Aechzen, das Gähnen unterdrücken. Nicht weinen und schluchzen bei ungewöhnlichem Schmerz, sinnlichem oder geistigem, nicht jauchzen in der Lust, ist freilich sehr unnatürlich; dennoch verlangt Cultur, diese lauten Aeußerungen der Gefühle zu unterdrücken, und Cultur bändigt wirklich die Reflex-Bewegungen — freilich nicht so, als ob sie durch Zauber die Natur-Gesetze aufheben könnte; aber dadurch, dass sie den Muskeln gegenüber, welche die Reflex-Bewegungen ausführen sollten, diejenigen in Kraft setzt (innervirt) welche die entgegengesetzten Bewegungen erzeugen. Wir stellen Kraft gegen Kraft, Gesetz gegen Gesetz. Indem wir die antagonistischen Muskeln in Tätigkeit setzen, hemmen wir den Ausbruch einer Kraft, welche uns unlieb wäre. Die zwei entgegengesetzten Kräfte heben die Bewegung auf. Die Lachmuskeln z. B. durch Reflex angeregt, durch Absicht aber nach entgegengesetzter Richtung gezogen, bleiben in ihrer Lage. Eben darum machen wir auch keine Schwimm-Bewegungen, wenn wir in der Stube von Schwimmen reden; die Arme nach der einen Richtung gezogen, werden zugleich durch andre Vorstellungen nach der andren gewendet; so bleiben sie ruhig. — Nach dem Gesetz würden wir, so oft wir in Worten denken, diese Worte auch aussprechen müssen. Kinder, Geisteskranke und Gesunde im Affect oder wenn sie in sich vertieft sind, beweisen die Geltung jenes Gesetzes; ebenso der Ungebildete, der Briefe nur laut lesen kann. Der Gebildete dagegen, der sich beherscht, versteht zu schweigen. So tanzen wir auch nicht immer, wenn wir Tanz-Musik hören. Kurz, wir bewegen uns nicht wie aufgezogene Automaten, deren Maschine ein animalischer Organismus ist.

Besonnenheit, Selbstbeherschung also weiß das Gesetz seiner Absicht dienstbar zu machen; d. h. obwol das Gesetz sich um unsre Absicht nicht kümmert, so verstehen wir es, die Bedingungen so zu gestalten, dass dieselben nach dem Gesetze zur Ursache der von uns beabsichtigten Wirkung werden müssen.

Gerade dies, dass j e d e Vorstellung an sich bewegende Kraft hat und also ein Trieb ist, kommt unsrer Absicht zu statten. Soll eine aus irgend einer Ursache unliebsame Be-

wegung, die wir voraussehen, gehemmt und unterdrückt werden; soll die Wirkung eines Reflexes oder Triebes, mag sie von Gefühlen oder Vorstellungen ausgehen, vernichtet werden, weil sie unsre Absicht stört und unzweckmäßig ist: so setzen wir ihr die gleich starke Hemmung entgegen — natürlich ohne zu wissen, wie wir dies machen. Die eben angeführten Fälle aber, wo wir einen Reflex nicht zum Austrag kommen lassen, sind nur nebensächlich. In den meisten und wichtigsten Fällen aber, nämlich bei der Arbeit, wollen wir die Wirksamkeit des Triebes nicht aufheben, sondern nur mäßigen und lenken. Der Trieb soll wirken, aber nicht blind, sondern nach unsrem Zwecke und unsren Absichten. Da stellen wir demselben zwar auch antagonistische Triebe gegenüber, aber so dass diese jenen nur schwächen, oder auch dahin ablenken, wohin wir beabsichtigen — beides ganz nach dem mechanischen Gesetz der mehreren gegen einander wirkenden Kräfte (wie z. B. der Segler es versteht, die Triebkraft des Windes dorthin zu richten, wohin er zu gelangen wünscht, und sich nicht wider Willen treiben zu lassen, woher auch immer der Wind wehen mag.)

Diese Beeinflussung einer Vorstellung und eines Triebes durch die andre Vorstellung unter Heranziehung dritter Vorstellungen und Triebe: dies ist Besonnenheit, die uns befähigt unsre Kraft in jedem Maße der Energie und der Schnelligkeit, in jeder Breite, in jeder Richtung, und anschwellend oder abnehmend wirken zu lassen, und danach grob und fein, stumpf und scharf, hart und sanft, drückend oder hingleitend, in gleichmäßiger oder beliebig abgeänderter Bewegung.

228. Wie solche Besonnenheit und Herschaft erreicht wird? Eine gewisse Begabung freilich muss der Mensch aus seinem Tier-Stande mitbringen, d. h. eine bevorzugte Organisation, die aber bis auf einen gewissen Punkt selbst schon Folge der Arbeit ist. Wir können ja den höheren Tieren eine gewisse Besonnenheit, oder die Anfänge dazu, nicht absprechen. Das beweisen die jagenden Tiere und alle die Fälle, wo die instinctive Tätigkeit sich den Umständen anpasst. Menschliche Besonnenheit ist ohne anatomische Ausbildung der Hand, freiere Beweg-

lichkeit des Armes, feineres Druckgefühl der Haut der Glieder und ohne die schärfere Warnehmung der Sinne nebst größerer Reizbarkeit und gegenseitiger Beeinflussung der Vorstellungen und ohne kräftigere Mitwirkung auch der unbewussten (aber schwingenden § 243) Vorstellungen, durch welche letztere ein gleichzeitiger Ablauf zweier Vorstellungs-Reihen möglich ist, unerreichbar. — Solche Anlage ferner muss geübt und durch Uebung verstärkt werden. Dann aber ist besonders Aufmerksamkeit erforderlich; d. h. es muss fortwährend der Erfolg der Trieb-Tätigkeit mit dem Vorsatz und der Absicht verglichen werden. Hier zeigt sich eben sogleich die Notwendigkeit zweier und dreier oder mehrer Vorstellungs-Reihen, die gleichzeitig im Bewusstsein tätig sein müssen: genaue Warnehmung der Erscheinungen, welche die fortschreitende Arbeit bietet; Beachtung der innern und äußern Bewegungen, welche die Arbeit leisten; Absicht und Ziel, das erstrebt wird; vorausgängige Beurteilung der eingeschlagenen Richtung und angenommenen Weise der Tätigkeit, durch Vergleichung des bisherigen Erfolgs mit dem erwünschten Ziele; Berechnung der anzubringenden Correcturen und der etwaigen Hemmungen, welche noch vom Zwecke gefordert werden.

Ohne diese vielfältige leiblich-seelische Tätigkeit ist menschliche Arbeit unmöglich. Ich will schließlich, um die Feinheit vorzuführen, mit der wir unsere Kräfte zu lenken vermögen, noch an den Gesang erinnern. Wie viel Töne vermag im Durchschnitt ein Sänger zu erzeugen! mit den kurzen Stimmbändern des Kehlkopfes! und die Verschiedenheit dieser Töne in Höhe und Tiefe wird nur durch verschiedene Grade der Spannung dieser Bänder bewirkt. Wie fein muss also die Zusammenziehung der spannenden Muskeln, die Innervation derselben berechnet werden, wenn der erzeugte Ton dem durch die Note vorgeschriebenen genau entsprechen soll! Die Berechnung der Spannung muss aber auch noch den Vocal beachten! — Wenn das Bemerkte genügt, so dürfen wir nun endlich auf den Willen eingehen und dessen Motivirung.

Das Wollen ist allemal auf ein Object gerichtet, wie schon

gesagt ist. Letzteres aber ist nicht immer ein äußeres, sondern kann auch ein ganz inneres sein, d. h. das Wollen kann sich auf Vorstellungen richten, sowohl darauf, sie überhaupt ins Bewusstsein zu bringen, als auch sie aus zufälligen Verbindungen zu lösen und sie nach gewählten Rücksichten zu verbinden, als auch endlich sie als Triebe Bewegungen bewirken zu lassen. Unsre Vorstellungen kommen uns bald unwillkürlich, bald werden sie mit Absicht hervorgerufen. Vieles fällt uns von selbst und zur rechten Zeit ein; manches kommt zur Unzeit, während das Richtige nicht kommen will; aber auch auf letzteres können wir uns absichtlich besinnen. Die Vorstellungen ferner associiren sich oft ganz zufällig, ohne jede Rücksicht auf den Inhalt: wir können solche Associationen lösen und dafür neue stiften, welche der Zweck und die Logik gebietet. Die unzeitigen Vorstellungen können wir abweisen, können ihren motorischen Trieb durch Entgegenstellung andrer hemmen. Diese Fähigkeit, die Vorstellungen in ihrem Laufe zu überwachen, hervorzurufen und zurückzudrängen nennen wir Besinnung. Diese ist die Grundbedingung der Besonnenheit. Letztere bedeutet diejenige Lage unseres Bewusstseins, welche durch erstere erzeugt wird. Wer sich besinnt, handelt besonnen. Die Besinnung liefert uns die Vorstellungen von allen obwaltenden Umständen und Verhältnissen, von Ziel und Mittel und Leistung, Ursache und Wirkung, und lässt uns diese Vorstellungen je nach dem erzielten Erfolge zusammenstellen, vergleichen, durch einander bestimmen.

So unterscheidet sich das von einem Motiv erregte Wollen und das dadurch veranlasste absichtliche Handlen von aller durch starke oder schwache Triebe angeregten Tätigkeit durch die Besonnenheit. Und so groß ist dieser Unterschied, dass eine genaue Vergleichung erschwert wird. Auf der einen Seite haben wir den Trieb, der sein Ziel so sehr in sich trägt, dass er nicht anders als nach dem Ziele benannt werden kann. Ein Tier hat einen Nahrungs-Trieb, einen Bau-Trieb u. s. w. Der Trieb treibt es, nach Gelegenheit und Mitteln zu suchen, den Trieb zu befriedigen; er treibt zu einer bestimmten Tätigkeit. So wird die Nahrung gewonnen, das Nest ist fertig. Setzen

wir nun dem Triebe auf der andren Seite das Motiv gegenüber, der Tätigkeit die Handlung, die zum Ziele führt: so bleibt für Wollen gar kein Platz in dieser Vergleichung. Während im Trieb alles eingeschlossen liegt und durch denselben alles prädisponirt ist bis zu seiner Befriedigung: ist auf der menschlichen Seite der gesammte Vorgang in völlig verschiedene Momente zerlegt. Da ist als Ausgangspunkt ein Gefühl, sei es ein unangenehmes gegenwärtiges, das weggeschafft, oder ein angenehmes, der Seele vorschwebendes, das herbeigeführt werden soll; dieses Gefühl wirkt zunächst bloß als Reiz und wird erst zum Motiv erhoben. Nun erfolgen Handlungen, die durch Gefühl und Motiv noch nicht vorgeschrieben sind; sie erfolgen aus Absichten, d. h. es werden solche Handlungen gesucht und darauf hin abgesehen, dass sie zur Ausführung des Motivs wirken. Und dies alles zusammengenommen nennen wir Willen; und die Umgestaltung des Gefühls zum Motiv, und die Ueberlegung, wie zum Ziele zu gelangen ist, die Abwägung der Mittel, erzeugt Absichten und erfordert Besonnenheit, von der auch die gesammte Tätigkeit geleitet sein muss. — Doch wir müssen die Momente des Wollens noch genauer darlegen.

229. Reflexe brechen in Bewegung aus, sobald die angesammelte sensitive Reizung den gehörigen Grad erreicht hat; sie bedürfen keines Objects: denn sie sind nicht auf ein solches gerichtet, sind bloße Entladungen eines Reizes. Der Trieb, sobald die leiblichen Bedingungen, von denen er abhängt, vorhanden sind, sobald etwa die Fülle der Säfte oder der Mangel derselben ein Unbehagen weckt und die Begierde zur Entleerung oder Füllung erzeugt, bewirkt ein unruhiges Suchen nach dem geeigneten Object, an dem er sich befriedigen kann. Je länger das Tier suchen muss, desto unruhiger wird es und desto heftiger und fällt endlich mit Ungestüm auf das Object der Befriedigung der Begierde oder des Triebes. — Im Wollenden muss Besonnenheit herschen; die Kraft der Hemmung muss geübt sein. Er muss gelernt haben, seine Begierde zu zähmen, jede hervorbrechende Kraft (je nach dem Erfordernis) entweder ganz zu unterdrücken oder doch zu mäßigen, manche Absicht ganz auf-

zugeben und mit der Ausführung anderer wenigstens zu warten. Der Wollende muss an seinem Zweck arbeiten, und Arbeit setzt Besonnenheit voraus; diese verlangt eine Beruhigung der Begierde, der Affecte, der Leidenschaften. Das Treiben und Drängen derselben muss gebändigt sein. Wollen setzt Selbstbeherschung voraus.

Nur bei solcher Ruhe, bei solcher Hemmung der drängenden Triebe ist eine besonnene, d. h. auf alles Nötige sich besinnende Erwägung möglich, welche dem Processe des Wollens vorausgehen und ihn durch seinen ganzen Verlauf begleiten muss. Ein Trieb ist gegeben: so soll die Erwägung zunächst entscheiden, ob der Trieb zum Motiv zu erheben sei, oder nicht. Soll aber der Trieb zum Motiv gemacht werden, so öffnen sich vielleicht mehrere Wege zur Ausführung, deren jeder seine Vorteile darzubieten scheint: einer soll gewählt werden; oder vielleicht sollen beide begangen werden, sei es beide zugleich oder je nach Umständen einer nach dem andren. Da muss die Kraft jedes Momentes abgemessen, mit der Kraft der zu fürchtenden Widerstände verglichen werden: ob sie wol ausreiche? Die Mittel zur Ausführung und zum Widerstand sollen beschafft werden; jedes wird selbst Object der Absicht, und es ist wieder vor allem fraglich, ob es zum Motiv einer Handlung genommen werden soll. Ist dies entschieden, so muss die Natur jedes Mittels und dessen Verhältnis zum Zweck, aber auch zur Kraft des Handelnden erwogen werden. In jedem Stadium dieser Erwägung, bei der ersten Gestaltung des Motivs, wie bei der Ergreifung jedes einzelnen Mittels kann die Wage längere oder kürzere Zeit hin und her schwanken, bis endlich auf die eine oder andre Schale das Uebergewicht fällt, irgend ein Moment den Ausschlag gibt: dann ist der Entschluss gefasst. Erst mit dem Entschlusse hat der Wille Gehalt und Gestalt gefunden, erst damit ist er geschaffen, und hat er seine geistige Wirklichkeit im Bewusstsein erhalten.

Vielleicht aber auch, dass ein Entschluss überhaupt nicht zustande kam, weil sich auf keiner Schale der Wage ein Uebergewicht zeigte: so bleibt man schwankend. Gleichviel ob das

Gewicht richtig abgelesen war oder nicht, ob auf jede Schale alles gelegt war, was darauf gehörte und nur solches oder nicht: ihm, dem Abwägenden, zeigte sich kein entscheidendes Uebergewicht; und ohne ein solches zu sehen, kann niemand einen Entschluss fassen. Oder es wird ein Uebergewicht gesehen, aber auf der Schale, welche von dem Unternehmen abrät. Dann ist der Entschluss negativ: der Wille wird aufgegeben.

230. Trotzdem aber, dass ein Wille nicht gestaltet ist, mag der Wunsch beharren, dass eine bestimmte Veränderung eintreten möchte; denn der ursprünglich anregende Trieb wird durch den abweisenden Entschluss ohne weiteres noch nicht aufgehoben. Nun kann man sich freilich nur dazu entschließen und dasjenige wollen, dessen Erfüllung oder Ausführung als möglich und nützlich (auch als erlaubt oder geboten) vorausgesetzt wird; aber wenn die Erwägung im Gegenteil zeigt, dass das Begehrte sich nicht erreichen lasse, sei es, dass es vielleicht nur ohne unser Zutun eintreten könne, also nur abgewartet werden dürfe, sei es, dass es zwar durch unser Handeln erreicht werden könnte, dieses aber durch ein Verbot untersagt ist oder aus Rücksichten unterbleiben muss: so versagt man sich allerdings das Wollen, und der Trieb wird nicht zum Motiv erhoben; immerhin aber bleibt er als Wunsch und Sehnsucht nach dem Vorgestellten. Das Tier, wenn es den Gegenstand seiner Begierde nicht erreicht, verliert damit nicht den Trieb, und kann diesen auch niemals aufgeben und zum müßigen Wunsch umwandlen, wie auch der Mensch die Leidenschaft und Sucht nach etwas nicht aufgibt, weil sie sich zufällig in diesem Augenblicke nicht befriedigen lässt; denn hier wie dort bleibt das drängende Bedürfnis, welches in leiblichen oder in Vorstellungs-Verhältnissen seinen Sitz hat. Nur der sich beherschende Mensch kann sich die Ausführung einer Vorstellung versagen, kann abstehen von seiner motorischen Kraft, kann sich hemmen, und sich an dem Wunsche genügen lassen.

Gegen Wunsch und Sehnsucht ohne Trieb, wenn sie sich auf Erlaubtes, vielleicht sogar wirklich hohes Sittliche richten, ist nichts einzuwenden. In letzterem Falle müsste man sogar

raten, dieselben unausgesetzt zu pflegen. Sind sie aber auf Unsittliches gerichtet, und versagt man sich ihre Ausführung, obwol sie mechanisch ausführbar wären, weil sie nicht ausgeführt werden dürfen: so spiele man nicht mit denselben, damit sie nicht schließlich in einer unglücklichen, schwachen Stunde die Gewalt eines absichtslosen, unwillkürlichen Reflexes gewinnen. Man stelle ihnen, so oft sie auftauchen, sogleich die volle Gewalt aller sittlichen Triebe entgegen. So darf man hoffen, sie endlich völlig auszuwischen.

231. Zeigt alles das von neuem die völlig verschiedene Art des Motivs in Vergleich zum Trieb; so müssen wir nun noch das letzte hinzufügen. Der Trieb des Tieres mag von seinem Ziele wissen oder nicht: sachlich oder nach dem Wesen des Inhalts fallen beide zusammen. Wie dem Trieb das Ziel, so steht zwar auch dem Motiv der Zweck zur Seite, doch nicht so, dass Motiv und Zweck inhaltlich ohne weiteres dasselbe wären; sondern das Motiv an sich kennt noch keinen Zweck-Inhalt, sondern sucht erst, einen solchen zu bilden. Die Liebe zu jemandem mag uns Motiv sein, ihm Gutes zu erweisen; was aber dieses Gute sein soll, was wir dem Geliebten tun oder schenken wollen, ist durch das Motiv der Liebe noch nicht gegeben; also ist auch noch keine Tat als Vorsatz und Zweck festgesetzt.

Der Wille geht nur auf die bezweckte Tat; und wie der Zweck noch nicht unmittelbares Erzeugnis des Motivs ist, so geht auch der Wille nicht unmittelbar aus dem Motiv hervor. Der Zweck (z. B. eine Gefälligkeit) ist etwas besondres in Verhältnis zu dem umfassendren Motiv (Freundschaft); und darum schiebt sich auch zwischen Motiv und Willen so mancherlei ein, nämlich die gesammte Erwägung, die nicht nur einen Entschluss schaffen, sondern sogar den Zweck erst setzen muss.

III.
Freiheit und Bildung.

232. Mit dem vorstehenden Capitel ist kaum mehr gegeben als eine Definition des Wollens; und die ganze bis hierher ge-

gebene psychologische Darstellung enthält bloß einen Umriss des praktischen Verhaltens unsres Geistes. Indessen ist doch dieser Umriss ein vollständiger; nur das jedoch, was wir suchen, die Freiheit, ist nicht gefunden. Ist sie uns etwa nur entgangen? hat sie sich vielleicht vor unsrem Blick hinter der Maske irgend eines psychologischen Allgemein-Begriffs versteckt? — Wir haben von Selbstbeherschung und ruhiger Besonnenheit gesprochen, von Hemmung der Kraft, von Erwägung und Entschluss: der Wille fordert, dass der Mensch nicht außer sich, sondern bei sich sei, dass er dies nicht nur sei bei der Gestaltung des Vorsatzes, sondern auch zur Festhaltung desselben während der vorschreitenden Handlung mit ihren je nach ihren Abschnitten wechselnden Absichten. Liegt nicht vielleicht in all dem die gesuchte Freiheit? ist sie denn da nicht versteckt und sieht deutlich genug daraus hervor?

Oder sollte es dennoch umgekehrt sein, dass bloß über all dem ein Schattenbild der von uns ersehnten Freiheit hin und her huscht, deutlich, und doch unfassbar, weil nur der Schatten eines Trugbildes? Ist denn nicht das gesammte Wollen vom Motiv durch Zweck und Absicht, Erwägung und Entschluss, bis durch die Handlung zur Tat — ist das nicht alles ein Process, Vorgang? und sind das nicht Ereignisse, die unter gewissen Bedingungen notwendig eintreten, dagegen ohne dieselben niemals? Wo also diese Bedingungen fehlen, da werden die Erscheinungen ganz andre sein: da wird nicht der Wille, sondern Begierde und Leidenschaft sich geltend machen. Sitzt die Leidenschaft und die Begierde und der Hang, sitzt die Selbstsucht etwa nicht in Vorstellungen, die unsrem innersten Selbst angehören? Genießen wir nicht unser Selbst in der Rache? Dünken wir uns nicht ebenso frei, indem wir der ausgesuchten Lust fröhnen, als wenn wir sittlich und aufopfernd sind? Fröhnen ist freilich ein hässliches Wort: Frohndienste leisten. Aber ist denn die Sittlichkeit nicht auch ein Frohndienst? nur einem andren Herrn geleistet, der Pflicht. Können wir nun einmal nicht ohne Herrn sein, nicht ohne Trieb, der uns treibt, oder mit dem wir uns treiben (nennt ihn immerhin Motiv, wenn das besser klingt),

warum sollten wir nicht dem Herrn dienen, dessen Dienst der lustvollste ist? und also kurzweg: der Lust selbst. Doch das ist es gar nicht, was ich hier meine. Ich will nur sagen, dass wir so oder so, uns der Lust oder der Tugend ergebend, allemal der Notwendigkeit folgen, weil wir ihr überhaupt nicht entgehen können.

Die Erwägung und der Ausschlag, woraus sich der Entschluss ergibt und die Absichten erfolgen, sind nichts andres als Denken im Dienste der Begehrung. Ob solches erwägendes Denken eintreten kann, ob es sich in den Dienst der Leidenschaft oder der Pflicht, des sittlichen oder des unsittlichen Willens stellen, zu welchem Schlusse es gelangen wird: das alles ist psycho-mechanisch determinirt und könnte für jeden wirklichen Fall, wenn alle Daten offen vorlägen, vom Psychologen berechnet werden. — Kennst du Gretchen? Dort kommt sie aus der Kirche; sie ist soeben um nichts zur Beichte gegangen. Was wird aus ihr werden? Sie ist ja noch so jung. Nächstens wird der ehrsamste Jüngling der Stadt, der auch wolhabend ist, sie zu Tanze führen, um sie freien, und sie wird seine glückliche Gattin, ehrbare Bürgersfrau. So hat es ihre Mutter, so hat es ihr Bruder gedacht, gehofft, und so hätte es kommen können. Es ist aber anders gekommen. An jenem Tage, auf dem Kirchgange, ward sie von Faust, der in der Begleitung des Mephistopheles war, gesehen; und nun müsste Göthe nicht der große Dichter gewesen sein, der er war, wenn Gretchen etwas andres hätte werden können, als sie geworden ist. Gretchen hatte freilich nicht nur sich selbst, und ihre Mutter und ihren Bruder und ihren Beichtvater, sondern auch ihre Nachbarin. Sollte sie etwa keine Nachbarin haben? Es ist ja absolut menschlich in Nachbarschaft zu leben. Aber gerade solche Nachbarin haben? Das war ein Unglück! Freilich. Dann ist also frei und gut sein nur ein großes Glück, wie das, eine gute Nachbarin zu haben; und unfrei, lasterhaft sein, ist ein Unglück, wie das, eine böse Nachbarin zu haben. Im Glück aber, wie im Unglück folgen wir der Notwendigkeit.

So viel ist klar: um frei zu sein, muss man körperlich ge-

sund sein. Ich erinnere an das Mädchen, von dem die Vorbemerkung erzählt, an die Trunksucht, welche eine leibliche, sogar erbliche Krankheit ist, an der mancher vortreffliche Mann zu Grunde gegangen ist. Körper-Kraft und Körper-Schwäche aber, Gesundheit und Krankheit des Leibes erfolgt mit Notwendigkeit und hängt nicht von unsrer Freiheit ab. — Man muss ferner in einer sittlichen Gesellschaft leben. Freilich, wie ein gesunder Körper Widerstandskraft genug haben muss, um gewisse Unbilden und Angriffe und Erschütterungen zu ertragen, die von außen kommen, und denen wir unvermeidlich ausgesetzt sind, so verlangen wir auch, dass man gegen unsittliche Reize ein gewisses Maß von Widerstandskraft habe. Woher aber soll diese stammen? Sie ist da oder ist nicht da, mit einer von psychologischen Bedingungen notwendig gesetzten Stärke oder Schwäche. Der Starke mag sich freuen, der Schwache sich betrüben; aber dürfen wir jenen loben, diesen tadeln? — Endlich scheint alles gesagt in dem Satze: Freiheit setzt geistige Gesundheit voraus. Worin besteht letztere? woher stammen die gesunden Säfte auf denen die geistige Kraft beruht? Wir wissen längst, dass Gesundheit und Krankheit des Geistes eben so sehr wie die des Körpers gesetzliche Erscheinungen sind und auf notwendigen Bedingungen beruhen. Der Seelen-Kranke wird nicht aus Freiheit gesund, selbst wenn er mit Gesundheit frei wird.

233. Haben wir uns so gegen den Verdacht verwart, als könnten wir die Freiheit, die in irgend einem Winkel der Psychologie versteckt liege, übersehen haben: so taucht vielmehr der entgegengesetzte Gedanke auf: durften wir sie denn in der Psychologie vermuten? durften wir hoffen, sie hier zu finden? Sittliche Freiheit ist freilich ohne geistige Gesundheit undenkbar; und was diese ist, lehrt die Psychologie. Ist denn nun aber etwa auch der umgekehrte Satz wahr, mit der geistigen Gesundheit sei ohne weiteres sittliche Freiheit gegeben? Sind etwa beide geradezu dasselbe, und ist Unsittlichkeit allemal geistige Krankheit? Ich sollte doch meinen, der echte Schurke sei ein ganz „gesunder Junge“. Gesundheit des Geistes

ist die Fähigkeit sich durch Erfahrung und Logik bestimmen zu lassen. Sie setzt also einen Zustand des Bewusstseins voraus, in welchem die gemeinen Tatsachen in der Körper- und Menschen-Welt mit normalem äußern und innern Sinn erfasst und mit den normalen Verstandes-Operationen verarbeitet werden können. Sie setzt die normale Reizbarkeit, Beweglichkeit und gegenseitige Bestimmbarkeit der Vorstellungen, also den normalen Einfluss der Kategorien und der Erfahrungs-Elemente auf die Bildung, Verbindung und Trennung der Vorstellungen voraus. Zeigt der Dieb, der Betrüger, der Rachsüchtige u. s. w. solche Fähigkeit nicht oft genug in staunenswertem Maße? Bewundern wir nicht oft den Scharfsinn und die Erfindsamkeit des Verbrechers? Reden wir nicht häufig von Talenten und einer Geistesschärfe, die einer besseren Verwendung würdig wären? — Nein, Freiheit ist noch etwas anderes als geistige Gesundheit.

Wenn nun geistige Gesundheit alles ist, was die Psychologie darzustellen hat, jene aber ganz mechanisch notwendig bestimmt wird und die Freiheit noch nicht in sich schließt, gleichgültig gegen dieselbe ist: so kann Freiheit nicht in der Psychologie gesucht werden. Wenn aber nicht hier — wo sonst?

234. Wer etwas sucht, sollte doch immer wissen, was und wie das ist, was er sucht; sonst kann er es niemals finden. So wollen wir erst die Freiheit definiren.

Zuerst aber wollen wir fragen, was nennt man nach üblichem Sprachgebrauch *frei?*

Es kann zunächst scheinen, als hätte dieses Wort nur einen negativen Sinn; man ist allemal frei von etwas. Indessen lässt sich nachweisen, dass diese Anwendung des Wortes die secundäre ist, und dass es ursprünglich gar nicht den Sinn von los hat. Etymologisch hängt es vielmehr mit derjenigen Wortsippe zusammen, der auch *Freund, Freude* und *Friede* angehören. Es kommt von einer Wurzel, welche hegen, schonen, Liebes erweisen, lieben und sich lieben machen bedeutet. *Frei* ist also lieb; und wie *hold* das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Lehnsherrn und dem Gefolgsmann bedeutet, demnach einerseits

herablassend, gnädig, und andrerseits ergeben, treu, so ist auch *frei* doppelseitig*) Dem, wovon man frei, los ist, tritt allemal etwas gegenüber, woran man gebunden, dem man ergeben ist. Wäre Freiheit etwas bloß Negatives und nicht etwas sehr Positives, so würden wol so viel harte Kämpfe und so viel Aufopferung um der Freiheit willen nicht zu erklären sein. Man spricht aber von *frei* in fünffachem Sinne:

1. mechanische Freiheit; d. h. man ist frei von Fesseln und Banden, welche die Bewegung des Leibes hemmen; aber man ist gebunden an alle physikalischen Gesetze der Schwere und des Gleichgewichts: wir können nicht fliegen und fallen oft genug. Wenn wir nach den Gesetzen des Gleichgewichts stehen und gehen, so fühlen wir uns frei; wenn wir nach denselben Gesetzen fallen, so sind wir unfrei.

2. physiologische Freiheit; d. h. man ist frei von krankhafter Lähmung der Glieder des Leibes; aber man bleibt gebunden an die anatomischen und physiologischen Bedingungen: gewisse Drehungen und Beugungen verursachen Verrenkungen; und über kurz oder lang tritt allemal Ermüdung ein.

3. psychologische Freiheit; d. h. frei von Störungen des Bewusstseins; aber gerade das gesunde Urteil, die richtige Erkenntnis, das verständige Handeln ist an Gesetze gebunden. Dies ist die geistige Gesundheit.

4. bürgerliche Freiheit; d. h. frei von Hemmungen, welche das Gesetz des Staates, gesellschaftliche Sitte, Rücksichten auf den Willen und die Wünsche Andrer auferlegen; aber man bleibt gebunden durch eigene Verhältnisse, Beschränktheit des Vermögens, der Begabung und der erworbenen Fähigkeiten, durch Neigung und durch das Staats-Gesetz.

5. Sittliche Freiheit; d. h. frei von sinnlichen Trieben und Leidenschaften und von Selbstsucht; aber gebunden an die Forderungen der Sittlichkeit.

Wie spricht man nun von der Freiheit in diesem fünffachen Sinn? Die erste und vierte stehen in sachlichem Zusammen-

---

*) Vgl. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.

hange. Der Sklave und der die Strafe erleidende Frevler tragen Bande. Wir sagen aber alle mit dem Dichter: der Mensch ist frei, und wär' er in Ketten geboren. Dass wir aber nicht fliegen können und überhaupt durch die Natur der Elemente und unsres Leibes tausendfach gehemmt sind: kommt uns kaum zu Bewusstsein. Ja, auch die physiologische Unfreiheit, die uns arg genug drückt, behindert uns nicht, in dem schwachen Leibe den freien Geist anzuerkennen*). Im Wünschen sind wir frei, im Wollen nicht. Dennoch, dem uns hemmenden Mechanismus jeder Art zum Trotz, setzen wir die innere Freiheit als unentreißbar. Damit ist die psychologische, logische und sittliche Freiheit gemeint. Von dieser setzen wir voraus, dass sie das Unmögliche, das Widernatürliche, das Falsche nicht wolle. Dies gilt kaum als Schranke; diese nicht anerkennen wäre Geistes-Krankheit.

Hieran sieht man klar die Doppelsinnigkeit des Wortes Freiheit im Leben. Trotz äußerer Unfreiheit nennen wir uns innerlich frei; und uns in die unvermeidlichen Schranken fügen, nennen wir gesund und frei. Bei solcher Doppelsinnigkeit wird es leicht begreiflich, dass dieselbe Tat einerseits frei, andrerseits unfrei genannt wird. Es sei jemandem die Wahl gelassen zwischen dem ausgezeichneten Kupferstich eines Rafael und irgend einer Sudelei in grellen Farben, einen in bäurischen Kreisen beliebten Gegenstand darstellend. Der ungebildete Bauer wird die Sudelei dem Rafael vorziehen. Er zeigt sich dabei mechanisch und psychologisch frei; trotzdem nennen wir ihn unfrei. Sein Geist ist gebunden durch Unbildung, wie wir in jedem Irrtum eine Fessel sehen, von der der Irrende als solcher nichts weiß. Wie aber, wenn jemand aus Rücksicht auf sein Privatwol einem Abgeordneten gegen seine politische Ueberzeugung seine Stimme gibt? Die Welt nennt seine Wahl unfrei; das heißt: weil er psychologisch frei ist, wählt er bürgerlich unfrei. Den Egoistischen nennen wir in analoger Weise psychologisch frei, aber sittlich unfrei.

*) Dedisses huic animo par corpus, fecisset quod optabat, sagt Plinius, epist. I, 12 und „Wäre mir, zu meinen reinen Wünschen, auch volle Kraft gegeben“, sagt Goethe.



Wir dürfen hier dem Sprachgebrauche mit der Vieldeutigkeit der Freiheit nicht nachgeben. In der psychologischen Freiheit sehen wir nichts als psychologische Gesundheit. Wir bedienen uns also hier des Wortes Freiheit nur in dem Sinne der sittlichen; und so geschieht es vorzugsweise. Freiheit ist uns synonym mit Sittlichkeit.

235. Nun wissen wir, warum wir die Freiheit in der Psychologie nicht finden konnten: sie gehört in der Tat nicht hinein; denn die Psychologie ist die Lehre von den psychischen Kräften, und die Freiheit ist keine Kraft, so wenig wie die Sittlichkeit. Frei und sittlich sind Kategorien der Beurteilung, aber lassen kein Sein und Werden erkennen. Wir nennen eine Wahl oder irgend eine Tat frei oder unfrei; in jedem Falle aber wird dieselbe nur von psychologischen und physiologischen Kräften vollzogen, unter denen nicht auch die Freiheit sich findet.

Die Freiheit ist keine mechanische Kraft, aber noch weniger eine Zauberkraft. Sie vermag also nichts und kann nie und in keiner Weise in die Kette von Ursache und Wirkung als eine Ursache eintreten. Wir sind nicht frei, wie wir groß oder klein, stark oder schwach sind; wir sind nicht im Besitz der Freiheit als einer Kraft, dies oder jenes zu tun; sondern eine gewisse Weise unsrer Tätigkeit wird mit dem Lobe der Freiheit belohnt oder dem Tadel der Unfreiheit gestraft. Von dem unfreien Wähler sagt man nicht, es fehle ihm eine gewisse Kraft zu wählen; sondern die mit ausreichender Kraft vollzogene Wahl wird als unfrei gemisbilligt. Dies bedarf jedoch der Modification.

236. Wir nennen im Leben den Geist frei, und bezeichnen jede geistige Kraft als freie Kraft — und nicht mit Unrecht, insofern es gilt, die Handlung aus geistigem Motiv von dem Natur-Ereignis zu unterscheiden. Hier liege ein großer Stein uns im Wege, gegen unsren Wunsch. Kein Wunsch, kein Gedanke, keine Idee wird den Stein von der Stelle rücken. Wir können uns aber denselben auch so denken, dass er nach allen Gesetzen der Natur ewig auf dieser

Stelle liegen bleiben müsse, wenn er nicht etwa verwittert und zerfällt oder sich in den Boden senkt, dass ihn aber sonst kein Wind wegtragen, und er auf horizontalem Boden nicht wegrollen werde. Da kommt der menschliche Geist, ein leibhaftiger Deus ex machina, und greift ein in die Natur und rollt den Stein, der ihm im Wege ist, bei Seite. Er tut dies freilich mit Naturkräften. Die Kraft seiner Arme stammt aus der Erde und der Sonne; sein Leib ist ein Körper — aber der Mensch veranlasst die Natur zu Bewegungen, die sie ohne ihn nicht vollziehen würde: der Stein ändert den Ort durch Geistes-Kraft. — An dieser Stelle würde kein Weizen wachsen, hätte nicht der Mensch ihn hier gesäet. — Hier liege ein Baumstamm; das ist Holz: gleichgültig nun, was daraus nach Natur-Gesetz werden würde — der Geist macht den Baum, das Holz, zum Tisch oder sonst welchem Hausrat. Vergl. auch oben § 227.

Freiheit in diesem Sinne bedeutet also die Herschaft des Geistes über den Leib, die Kraft des Geistes, den Leib zu bewegen, und damit in die Außenwelt einzugreifen.

Nun wissen wir freilich, dass diese Kraft dem Geiste nur durch einen leiblichen Mechanismus zukommt, durch die Einrichtung der Reflexbewegung. Doch dies bedeutet nicht mehr, als dass die Möglichkeit des Geistes, auf die Körper-Welt und zunächst auf den eigenen Leib zu wirken, ihren Ort in einem bestimmten Teil des Leibes findet, körperlich bedingt ist nach Maß und Form der Kraft.

Auch werden wir uns zu jeder Bewegung im Bewusstsein, zu jedem Vorstellungs-Verhältnis und jeder Vorstellung ein Substrat der Gehirn-Substanz und eine Bewegung derselben hinzudenken müssen. Es kann nichts Geistiges geben ohne körperliche Grundlage — nicht ohne sie, aber keineswegs durch sie. Der Geist ist nicht eine Wirkung der Materie; die Materie ist nicht Ursache des Geistes. Auch dies heißt: der Geist ist frei.

Dieser Punkt muss aber weiter ausgeführt werden. Die Abhängigkeit des Geistes vom Körper liegt dermaßen auf der Hand, dass es für unsre Zwecke nicht nötig ist, dabei zu verweilen. Der Geist kann nicht sehen, überhaupt nicht warnehmen,

wenn ihm die Sinnes-Organe fehlen; er kann nicht denken ohne Hirn — ich wiederhole: nicht ohne, aber keineswegs durch das Hirn. Es mag also auch unerörtert bleiben, wie einerseits die Verschiedenheit der Geister bei der Gleichheit des Gehirns, und andrerseits die Gleichheit der Geister bei der Verschiedenheit des Gehirns erklärt werden kann. Der Mensch kann in einem Alter, wo das Gehirn schwerlich noch neue Organe gewinnt, zum Namen *Brot* u. s. w. noch hundert Namen desselben Dinges in andren Sprachen lernen, und kann so Zehntausende von Vocabeln lernen, d. h. so viel neue Vorstellungen (Lautgebilde) und Associationen herstellen. Er kann als Greis Combinationen von Vorstellungen vollziehen, die ein Andrer zuerst gedacht haben mag, und die er noch niemals vollzogen hatte. Er kann ganz neues sehen, neues erkennen. Wie ist das erklärbar?

Erklärbar oder nicht! darauf soll es mir nicht ankommen; auch nicht darauf, dass es schwer oder unmöglich zu sagen ist, vielleicht für immer sein wird, welche Bewegung im Gehirn es sein solle, wenn wir Subject und Prädicat zu einem Urteil verbinden, und wenn wir einen logischen Schluss zu stande bringen; sondern nur darauf kommt es mir an, dass überhaupt der Geist eine eigen geschaffene Welt ist. Der Raum wird gedacht, aber nicht in Vorstellungen, welche im Raume wären; körperliche, ausgedehnte, schwere Dinge werden gedacht, aber in Vorstellungen, welche unkörperlich, ohne Ausdehnung, ohne Gewicht sind. Eigenschaften, Arten, Gattungen und Classen, Bewegungen werden gedacht in abstracto, abgelöst von den Stoffen, an denen sie wirklich sind. Solche Abstracta werden combinirt nicht nach den Gesetzen, denen sie ihre Wirklichkeit in der Außenwelt verdanken, sondern nach psychologischen und logischen Gesetzen, die in gar keinem Zusammenhange mit der Wirklichkeit stehn. Es wird im Bewusstsein gespalten, gesondert und vereinigt ohne durch die Möglichkeit in der mechanischen Wirklichkeit der Außenwelt beschränkt zu sein. Durch solche Sonderung und Vereinigung werden ganz neue Begriffe geschaffen, welchen die Wirklichkeit nicht adäquat ist. In dem so kleinen Gehirn lebt nicht nur eine unendliche Welt, sondern eine Welt, die täglich neu

schafft und sich mehrt. Die Natur ist eine bestimmte Masse von Stoffen und Kräften, die sich weder mehren noch mindern, wie sehr sie auch in ihren Combinationen wechseln. Die Vorstellungen dagegen, man mag sie Kräfte, Stoffe oder Wesen nennen, erzeugen unaufhörlich neue Vorstellungen. Und gerade hierauf beruht es, dass der Geist als ein Deus in die Mechanik der Natur eingreift nach eignem Bedürfnis und eigner Methode. Und endlich darf auch dies nicht unbeachtet bleiben, dass sich in der Gesellschaft durch Wort und Tat eine Verbindung der Geister herstellt, welche in der Körperwelt ohne Analogie ist.

Wenn nun aber auch der Geist in diesem Sinne eminent frei ist, so wird doch damit ein Parallelismus von Geist und Leib immer noch nicht aufgehoben, und dabei ist offenbar der Geist vom Leibe abhängig.

Indessen auch abgesehen von dieser leiblichen Grundlage des Geistes, walten endlich in ihm selbst, in seinem eigensten Kreise, mechanische Gesetze des Bewusstseins, die eben so unausweichlich wirken, als die Gesetze der Außenwelt. Die psychologischen Gesetze, obwol völlig verschieden von den physischen, sind nicht weniger ausnahmslos als diese. Nennen wir also den Geist wegen seiner Kraft, schöpferisch eine geistige Welt zu gestalten und dieselbe auch in die Außenwelt hineinzutragen, frei: so bleibt er trotz dieser Freiheit eine Kraft in der Welt der Kräfte, dreifach gebunden an das Gesetz: erstlich und hauptsächlich an das des Bewusstseins, dann an das des eignen Leibes, endlich an das der Außenwelt.

Wie wir also auch den Geist als Kraft frei nennen mögen, so bleibt er doch als Kraft immer durch mechanisches Gesetz determinirt, und ist, als Kraft angesehen, niemals in dem Sinne frei, als wäre er nicht vom Gesetz determinirt.

Selbstbeherschung, Besinnung, Erwägung, Entschluss, Wille, als Aeußerung geistiger Kraft sind Erfolge mechanischer Gesetze des Bewusstseins, und also nicht frei.

Frei in dem Sinne, dass wir undeterminirt wären und alles mögliche tun könnten ohne jegliche Bedingung — das wünschen wir auch gar nicht. Wer wünscht denn die Freiheit zu einem

Morde und einem Diebstahl? Und wer uns zumutet, wir seien frei zu morden und zu stehlen, es sei uns möglich solche Verbrechen zu begehen, der beleidigt uns.

Daraus ergibt sich wol, dass Freiheit als Beschaffenheit einer Kraft oder selbst als Kraft nur relative Bedeutung hat und vorzugsweise den psychologischen Sinn geistiger Gesundheit besitzt; dass aber Freiheit im eigentlichen und höchsten, im ethischen Sinne nur das Lob einer Tat einschließt, welches wir ohne Rücksicht auf die Bedingtheit und mechanische Gesetzlichkeit nach gewissen ethischen Maßstäben erteilen.

Es ist also gar kein Widerspruch, einen Menschen, obwol wir an seiner allseitigen Bedingtheit nicht zweifeln, als frei zu loben: wie es auch kein Widerspruch ist, eine Rose als schön zu preisen, obwol sie von der Natur nach Gesetzen hervorgebracht ist. Die Schönheit ist keine producirende Kraft, auch die Wahrheit nicht; Schönes und Wahres wird mechanisch erzeugt. Und genau ebenso ist es mit Freiheit und Sittlichkeit. Wir denken zwar bei Freiheit meist nur an Sittlichkeit; sie umfasst aber auch die Wahrheit und Schönheit, wie die Güte: das Wahre, Schöne und Gute wird nur durch Kräfte erzeugt, aber nicht durch die Ideen der Wahrheit, Schönheit und Güte.

237. Doch auch dies ist eine einseitige Betrachtung, nur der Gegensatz zu derjenigen, wonach die Freiheit eine producirende Kraft sein sollte. Nach Obigem scheint es ja, als wären die Ideen nur Abstracta. Der Begriff *Hund* producirt freilich keinen Hund, der Begriff *Haus* baut nicht; zum Bau gehören Materialien und Maurer und Mechanik. Verhält es sich denn mit den Ideen ebenso? Oder muss die Idee der Schönheit, um ihre praktische Befähigung zu beweisen, Kelle und Hammer und Meißel, Pinsel oder Feder ergreifen? Diese mechanische Arbeit überlässt sie der Hand und dem Arm; Hand und Arm aber lenkt das Bewusstsein; und das Bewusstsein wird gelenkt — von der Schönheit, wie in andren Fällen von der Wahrheit und der Güte. Und so sind doch die Ideen die Schöpfer. Und also ist doch die Freiheit, wenn auch nicht eine Kraft, doch eine handlende Macht; und weil sie, wie die andren Ideen auch, meine Vor-

stellung ist, so ist sie darum auch eine psychologische Kraft, ein Trieb, wie jede Vorstellung (§ 345).

Dies ist endlich unsre Definition von Freiheit: dass unter Voraussetzung geistiger und körperlicher Gesundheit die Ideen zu einer bestimmenden Kraft über die Elemente des Bewusstseins, dass sie zu Motiven innerhalb des Bewusstseins werden, Vorstellungen ins Bewusstsein rufen, die Combination derselben veranlassen oder überwachen und dadurch auch neue Vorstellungen erzeugen. Vom Motiv bis zur Gestaltung eines Vorsatzes, eines schönen Gebildes, einer wahren Erkenntnis, ist ja ein, wenn auch ganz innerlicher, doch noch weiter Weg, der unter Leitung des Motivs durch ganz empirische Vorstellungen mit verständiger Ueberlegung hindurch zurückgelegt werden muss. Das egoistische Motiv hat vor dem idealen den Vorteil der unmittelbaren Kraft voraus, während das ideale mit geborgter Kraft wirkt. Aber auch so ist die Idee als Vorstellung nach psychologischem Gesetz eine Macht im Bewusstsein, zunächst mit regelnder, dadurch aber auch und unter Hülfe andrer Vorstellungen, mit ausführender Kraft (§ 111).

238. Wenn wir also sittliche Freiheit definiren als *Bestimmbarkeit unsrer seelischen und leiblichen Kräfte durch sittliche Motive, durch die ethischen Ideen,* so ist nun zu zeigen, wie solche Bestimmbarkeit möglich ist, d. h. wie es möglich ist, dass die ethischen Ideen Motive des Wollens, Triebe zu Taten werden. Hierbei aber ist nicht ein besondres Kapitel der Psychologie zu schreiben, etwa ein Kapitel rationaler Psychologie, wie transscendente Wesen in die Seele der Menschen hineinwirken; sondern nichts weiter tut not, als das Wesen der Bestimmbarkeit unsres Geistes überhaupt darzulegen, aus welcher auch die bestimmende Wirkung der Ideen, welche keineswegs aus einer andren als dieser Welt, keineswegs einer transscendenten Welt stammen, erfolgen muss.

Unser Gehirn schließt zwar ein Centrum ein, welches die Einheitlichkeit unsres Selbst-Bewusstseins und den Zusammenhang unsres Wirkens erhält, und worauf eben unsre Persönlichkeit beruht; aber dieses Centrum ist nicht etwa ein einziger

Punkt, von dem unzählige einzelne Strahlen (sensitive und motorische Nerven) ausgehen, sondern es ist eine Mehrheit von mit einander zusammenhängenden Centren (Ganglien oder Nerven-Knoten), deren jedes in Fasern ausstrahlt und sich andren Centren bei- und unterordnet. So leben auch unsre Vorstellungen nicht als vereinzelte Monaden, sondern gruppenweise. Selbst was wir eine einfache Empfindung nennen, weist die Psychologie mit Hülfe der Physiologie als ein Aggregat von seelischen Reactionen auf; noch umfassendere Aggregate dieser Art entstehen in den Warnehmungen; und diese wiederum und alle aus denselben entwickelten höheren Vorstellungen stellen sich immer wieder zu kleinern und größern Complexen und Gruppen zusammen. Was wir Denken nennen, besteht in der Verbindung und Trennung, Zusammenfassung und Sonderung jener Complexe und Gruppen von Vorstellungen. Die Hülfe, welche die Sprache dem Denken für dessen Operationen gewährt, ist darin gegeben, dass ein Wort solch einen Complex oder solch eine Gruppe, wie groß sie auch sein mag, einheitlich vorstellt (repräsentirt, dem Bewusstsein als Einheit vorführt), so dass das Bewusstsein statt mit Vorstellungsgruppen mit Worten operiren kann. Die Worte sind einfache Handhaben der Vorstellungspruppen.

Die Operation, welche das Denken mit und an den Vorstellungen vollzieht, besteht zwar im allgemeinen im Verbinden und Trennen derselben; aber die Verbindungen, wie die Sonderungen, erfolgen in mannichfachen Formen; sie haben ihre Methoden. Jene Formen des Verbindens und Trennens nennen wir Kategorien (Ding und Eigenschaft, Raum, Ursache u. s. w.), welche auch ihren sprachlichen Ausdruck finden in den grammatischen Formen und den Partikeln, z. B. Bejahung und Verneinung, *und, vor, durch, wegen, weil,* u. s. w.

Die nach Maßgabe der Kategorien erfolgenden Operationen des Denkens sind dessen Handlung; die schließlich erfolgende Position oder Negation ist dessen Tat, Werk, Schöpfung. Solch eine Schöpfung kann freilich dem Denker, dem Forscher nicht in ihrer Bestimmtheit als Zweck vorschweben, wie das Werk des Praktikers oder auch des Künstlers. Der Denker muss im

höchsten Maße zögernd, wartend, sich hemmend mit seinen Setzungen vorschreiten. Weite Umsicht und Kritik sind die Zügel, die er dem zum Schluss-Satz eilenden Bewusstsein anlegen muss.

Dies aber ist in der Tat die Haupt-Kategorie alles Denkens: Position und Negation. Sein oder Nicht-sein: dies ist die Grundfrage, d. h. theoretisch: etwas derartig anerkennen und als solches hinstellen, was ich und jeder Denkende jederzeit anerkennen muss, und was also objectiv ist, und umgekehrt etwas als solches denken, was nicht anerkannt und nicht hingestellt werden kann und darf, wenn nicht bloß subjectiv; und praktisch: etwas so vorstellen, dass die Vorstellung sich ausführende (motorische) Kraft gewinnt, also es sich gebieten, oder aber etwas so vorstellen, dass der Vorstellung die Verwirklichung versagt wird, also es sich verbieten.

Vorstellen ist eine Bewegung im Bewusstsein, **Denken** ist Handlung und Tat: jenes erfolgt nach psychologischen Gesetzen und vollzieht sich mechanisch, dieses wird **gewollt** und geleitet von **Kategorien des Verstandes** (theoretisch) und von **Absichten, Motiven** und **Ideen** (praktisch). Die Lehre von der Bewegung der Vorstellungen ist die Psychologie; die Lehre vom Gedanken ist **Logik** (praktisch: Technik und **Ethik**). Die Vorstellungen sind einerseits vorliegendes Material für das Denken, und andrerseits producirt dieses neue Vorstellungen. Die Psychologie ist die Lehre von den Kräften und Trieben der Vorstellungen; die Logik ist die Lehre von den Motiven und Absichten des Denkens. Das Vorstellen ist eine nach psychologischem Gesetz unter zufälligen Umständen erfolgende Bewegung, wie in der Natur allerlei Bewegungen nach Zufall und Gesetz entstehen und verlaufen; das Denken ist eine mit Besonnenheit und nach Absicht veranlasste Bewegung der Vorstellungen, wie wir auch in der Natur körperliche Bewegungen mit Absicht veranlassen. Im Denken sondern wir Vorstellungen aus, welche sich nach mechanischem Gesetz eingestellt haben, und drängen sie zurück; und rufen andrerseits solche Vorstellungen herbei, die sich mechanisch nicht eingestellt hätten und

sich nun unter Benutzung der Gesetze einstellen müssen. Dem Denken gegenüber stehen die Vorstellungen, wie dem Geiste gegenüber die Steine, die er bewegt und bearbeitet. — Jedes Kunstwerk zeigt die doppelte Natur, die wir hier am Gedanken unterscheiden, nicht minder und vielleicht klarer. Jede Bildsäule hat eine materiale und mechanische Seite und ist insofern Gegenstand physikalischer (und chemischer) Betrachtung, und hat eine ideale Seite, nach welcher sie Gegenstand der Aesthetik ist. Die Säule ist ein Körper, der nach dem Gesetz des Gleichgewichts steht oder fällt, und hat eine bestimmte chemische Zusammensetzung und ein Gefüge und hat eine Oberfläche, welche geometrisch bestimmt wird. So haben auch die Töne einer Musik und die Farben eines Gemäldes ihre physikalischen Bestimmtheiten. Dazu kommt der Arm des Künstlers mit Hammer und Meißel, mit Pinsel und Farbe, und der Virtuose mit dem Instrument, und Luft und Hauch. Jeder Schlag, jeder Strich, jede Berührung der Saite ist durch physiologische und psychologische Mechanik bestimmt. So sind auch die Vorstellungen des Denkers psychologisch bestimmt. Aber das Kunstwerk als künstlerische Tat steht vor uns und hat eine Form und einen Bau nach ganz andren Rücksichten, als die Physik bietet, nach ästhetischen Gesetzen, die aus dem Geiste des Menschen stammen. So ist auch der Gedanke eine Tat, ein hingestellter Bau, gefügt nach eigenen Kategorien des Verstandes und mit Rücksichten auf das was wir Wahrheit nennen (Logik und Metaphysik); so ist er ein Inhalt, der den Grund seiner Verbindung in sich selbst hat (allgemeine Wahrheit).

Die Vorstellungen also bewegen sich nach Gesetz, mechanisch; die theoretische oder praktische Position und Negation des Denkens aber wird bestimmt durch Kategorien und Zweck, und hat in den Ideen ihre Motive. Solches Denken nennen wir frei, obwol auch das edelste Motiv nur nach psychologischem Gesetz wirkt. Freiheit bedeutet immer nur unsre Wertschätzung; aber sie ist nach der Mechanik des Bewusstseins auch als Kraft möglich ohne jede Transscendenz. Wir können uns eine Tat, deren Vorstellung uns mechanisch (egoistisch) einfällt, verbieten,

können ihre motorische Kraft vollständig hemmen, indem wir die entgegengesetzten sittlichen Normen antagonistisch wirken lassen; und können die Vorstellung einer guten Tat, die vielleicht nur schwache motorische Kraft hat, der viele egoistische Vorstellungen entgegenstehen, durch die Vergegenwärtigung sittlicher Ideen und sittlicher Normen dermaßen stärken, dass sie die Hemmungen überwindet; ja die Sittlichkeit als Motiv kann die Vorstellungen guter Taten, d. h. gute Vorsätze, ein gutes Wollen erzeugen. Freiheit und Sittlichkeit können also recht wol in das Gewebe der Ursächlichkeit eingreifen, können sich als Ursachen betätigen und Wirkungen haben. Derselbe Mechanismus, nach welchem egoistische Triebe wirken, ermöglicht auch die Wirksamkeit edler Motive, und diese Wirksamkeit nennen wir Freiheit, obwol sie als mechanische Tätigkeit nur geistige Gesundheit bekundet, dieselbe Gesundheit, deren sich auch der Schurke erfreuen mag.

Gerade nur um die Freiheit in der Gesundheit zu zeigen, müssen wir das Wesen der letzteren noch ausführlicher darlegen.

239. Ohne Gesundheit des Leibes (namentlich des Hirns) ist keine Gesundheit des Geistes möglich; aber umgekehrt wird auch Gesundheit des Geistes erfordert, um unsren Leib zu erhalten, der andauernd zuträglicher Luft, der Nahrung und des Schutzes bedarf. Der Geist kann seine Aufgabe nur lösen, wenn ihm in jedem Augenblicke das rechte einfällt. Worauf beruht es nun, dass uns bald dies, bald das in den Sinn und das Bewusstsein kommt? Es ist offenbar zweckmäßig, dass uns immer nur dasjenige einfällt, was gerade für jetzt notwendig ist; denn alles andre kann uns nur hinderlich sein. Wenn wir französisch sprechen wollen, darf uns nichts Italiänisches in den Kopf kommen; aber warum kommen wirklich nur die französischen und nicht die italiänischen Worte? — Genau dieselbe Frage erhebt sich, wenn es sich darum handelt, dass wir etwas zu tun haben. Die Pflicht, deren Erfüllung uns obliegt, ist auch ein Gedanke: warum kommt er? und warum kommt er in manchen Fällen doch nicht? oder er kommt zwar, aber ohne Kraft zur Tat?

Dies beruht auf der Bestimmbarkeit der Vorstellungen*), d. h. darauf dass die Complexe von Vorstellungen innerhalb einer Gruppe und die Gruppen einander reizen, in das Bewusstsein zu kommen, hier ihren Inhalt darzulegen und, wenn es sich um Praxis handelt, ihre bewegende Kraft zu äußern. Diese Kraft einander zu reizen, geht von der allbekannten Association aus. Ein bewusster Vorstellungs-Complex teilt einem andren, mit dem er associirt ist, die Bewusstheit mit, d. h. ruft ihn ins Bewusstsein und schafft ihm die Bahn zu motorischer Entfaltung.

Die Gruppen von Vorstellungen eines Menschen bilden die Welt, wie er sie in sich trägt. Jedes Ding oder Wesen, wie er es kennt, jede Art von Dingen und Wesen und wie diese zu höheren, umfassenderen Begriffen vereinigt werden, nicht bloß die Geschöpfe der Natur, sondern auch die Betätigungskreise und Einrichtungen der Menschen, die verschiedenen Seiten ihres Lebens und ihre Erzeugnisse, alles, alles spiegelt sich so, wie es sich objectiv zusammenordnet, in einer Verbindung und Anordnung der Vorstellungen. Wie z. B. Richter, Kläger, Process, Gesetz, Jurisprudenz, Gerichtssaal u. s. w. in Wirklichkeit zusammenhängen, so bilden sie auch nicht vereinzelte Vorstellungen, sondern verbinden sich zu engern und weitern Verbänden und Gruppen. Durch den Eid hängt aber der ganze große Verband von Rechts-Verhältnissen und -Einrichtungen mit der Religion zusammen; und wie in der Wirklichkeit, ist es in den Vorstellungen. So kann auch die Rechtsgruppe gelegentlich die religiöse Gruppe der Vorstellungen ins Bewusstsein rufen.

240. Die Reizbarkeit oder Bestimmbarkeit einer Vorstellungsgruppe wird um so größer sein:

1. je öfter sie in das Bewusstsein kommt: dies ist die Macht der Uebung und der Vertrautheit. Wir rufen leicht ins Bewusstsein, womit wir uns viel beschäftigt haben und noch beschäftigen. Wer viel französisch spricht, dem werden die fran-

*) Näheres hierüber in meiner Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft § 220—322.

zösischen Vocabeln und Redensarten leicht, schnell und sicher zufließen.

2. je größer die Zahl der Elemente einer Gruppe ist: dies ist die Macht der bessern Bekanntschaft mit der Sache. Wer viel französisch treibt, gewinnt einen größeren Schatz von Vocabeln und Redensarten; um so sicherer kommt ihm der für den Fall geignetste Ausdruck.

3. je fester die Elemente unter einander verbunden sind, und je fester und je vielseitiger die Gruppe mit andren Gruppen in Verbindung gebracht ist. Wer ein französisches Verbum in den mannichfachen Bedeutungen desselben, in dessen Verbindung mit allen möglichen Substantiven und Adverbien kennt, wird es leichter zur Anwendung bringen. Wer mehrere romanische Sprachen kennt und gewöhnt ist, sie zu vergleichen, wird durch ein italiänisches Wort leicht an das entsprechende spanische oder französische Wort erinnert. Wer das Studium der Physik und der Physiologie mit einander verbindet, wird leicht durch die physiologische Erscheinung an das physikalische Gesetz erinnert, auf dem es beruht.

4. je gebildeter die Gruppe ist, je besser sie sachlich und logisch gegliedert ist: denn dadurch wird erstlich, so zu sagen, die Oberfläche der Gruppe vermehrt, die Berührungspunkte mit andren vervielfacht, und zweitens die Beweglichkeit derselben in sich gesteigert, indem leicht jedes Element den empfangenen Reiz an ein anderes abgibt. So wird der gebildete Arzt die Art, den Sitz, die Ursache einer Krankheit leichter erkennen und schneller das geeignete Mittel dagegen finden.

Alle diese Punkte werden am meisten zutreffen bei der Gruppe von Vorstellungen, welche sich auf unsren Beruf, auf unsre alltägliche Beschäftigung beziehen.

Und so wird in jedem Menschen eine Gruppe die herschende sein, welche die größte Reizbarkeit und Beweglichkeit besitzt, im Mediciner die pathologische und die therapeutische, im Geistlichen die religiöse, u. s. w.

Wie nun aber jeder Mensch handelt, tätig ist: so hat auch jeder eine Gruppe von ethischen Vorstellungen, Pflichten, Nor-

men, Ideen, Tugenden. Diese Gruppe wird von der Gesellschaft am meisten in Tätigkeit gesetzt; durch dieselbe sind wir am innigsten mit Einzelnen wie mit der Gesammtheit verbunden; und sie soll die größtmögliche Beweglichkeit und Reizbarkeit haben, sich leicht und sicher bestimmen lassen, und alle praktischen Vorstellungsgruppen leicht und sicher bestimmen.

Das Maß der Bestimmbarkeit der Vorstellungs-Gruppen durch die ethische Gruppe oder das Maß der bestimmenden Macht der letztern über die andren praktischen Gruppen ist das Maß unsrer Sittlichkeit oder unsrer Freiheit.

Wir können also von jetzt ab die Freiheit, ohne Misverständnis zu erregen, als Kraft ansehen und zwar als ideale, aber doch wirkliche und keineswegs transscendentale Kraft.

241. Ist nun Freiheit nicht bloß eine Kategorie ethischer Beurteilung (ein ethisches Lob), sondern auch einerseits ein bestimmter Gedanken-Inhalt in unsrem Bewusstsein und andrerseits mit diesem Inhalt eben auch eine Macht und Kraft im Bewusstsein, welche andre Kräfte desselben teils, wenn sie ihr nützlich sind, in ihren Dienst zwingt, teils, wenn sie ihr hinderlich sind, zur Ohnmacht verdammt: so steht sie doch gänzlich innerhalb der Mechanik des Bewusstseins, sowol nach ihrem Ursprung, wie auch nach ihrer Wirksamkeit; und also ist sie fern davon, irgendwie absolut zu sein, sondern ist allemal, wie jede Kraft, beschränkt. Die Begierde mit ihrer gewaltigen und unmittelbar losbrechenden motorischen Kraft handelt oft genug so schnell, dass die Freiheit gar nicht Zeit gewinnt, ihre Kraft mit Erfolg in den Kampf zu schicken; oder jene ist so stark, dass sie die Hemmungen, welche ihr die Freiheit entgegenstellt, mit oder ohne schweren Kampf, zurückwirft. Dann wird die Freiheit freilich ihre Macht immer noch bekunden, nämlich als Reue, d. h. aber zu spät. Und dieses nagende und nachhaltige Gefühl kann allerdings die Macht der Freiheit für die Folge verstärken.

Hieraus ergibt sich nun die Pflicht, die Freiheit, da sie, als mechanische Kraft, des Wachstums und der Abnahme fähig ist, zu kräftigen, zu entwickeln, zu bilden. Hegel nannte die

Weltgeschichte „den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“; für das Individuum bedeutet Bildung den Erwerb und die Sicherung und womöglich die Erhöhung desjenigen Bewusstseins der Sittlichkeit, welches vom Menschengeschlecht bis dahin erreicht ist; und Erziehung soll solche Bildung schaffen und fördern. Diese hat also dafür zu sorgen, dass sich im Bewusstsein eine ethische Vorstellungsgruppe entwickle, welche an Inhalt reich und gediegen, logisch gegliedert, häufig angewendet, mit allen andren Gruppen vielfach associirt, also leicht beweglich sei und die möglich größte Reizbarkeit habe, damit sie sogleich gegenwärtig sei, um ihren vollen Einfluss geltend machen zu können, so oft ein Entschluss gefasst, ein Vorsatz gebildet werden soll; um unbesonnene Uebereilung zu verhüten und reifliche Erwägung zu gestatten. Nur solche Bildung, wo die ethische Vorstellungsgruppe die das ganze Bewusstsein beherschende geworden ist, gibt Freiheit, d. h. gibt die Kraft, leidenschaftliche Aufwallung zu bändigen, Triebe in das rechte Geleise zu führen, in denen sie woltätig wirken können, Fähigkeiten zu entwickeln und zu erwerben, welche im Dienste des Guten stehen und, wie die Gelegenheit erfordert, wenig oder viel willig aufzuopfern.

So töricht es wäre, von einer absoluten, zauberischen Freiheit, die aus einer transscendenten Sphäre in die Welt der Erscheinungen zu wirken vermöchte, nur das geringste zu erwarten: so verbrecherisch wäre es auch, die Erziehung zur Freiheit (natürlich auch und vorzugsweise die Selbsterziehung und Selbstbewachung) für unnütz zu halten und zu vernachlässigen. Hat die Freiheit notwendig, wie jede Bildung und erworbene Fähigkeit, ihre Grade: so folgt daraus das Gebot des Aufsteigens von Stufe zu Stufe, wie die Idee der Vollkommenheit oder der Vervollkommnung dasselbe ausspricht. Jene unglückseligen Roheiten, wo ein grausamer Einfall augenblicklich zum scheußlichen Verbrechen führte, bekunden eben nur einen schrecklichen Mangel an Bildung.

242. Es geht freilich mit der Bildung wie mit dem Gedächtnis und dem Verstand. Wie diese einseitig entwickelt sein

können; wie sie sich für gewisse Gebiete der Erkenntnis außerordentlich gestärkt haben können, während sie auf andren Gebieten eine große Schwäche zeigen: so kann die Bildung eine einseitig künstlerische (vielleicht sogar nur plastische oder nur musikalische) oder eine einseitig wissenschaftliche (vielleicht nur physikalische) sein, wobei gerade ethische Roheit bestehen kann. Traurig, wo es sich so verhält! aber man muss wissen, dass und **warum** es so sein kann. Da, wo die mathematische oder die plastisch bildende Vorstellungsgruppe den höchsten Grad der activen und passiven Bestimmbarkeit erreicht haben mag, kann die ethische Gruppe geradezu verkümmert sein. Das kann nicht wunder nehmen. Nichts ist dem Menschen in der Weise angeboren, keine Kraft und Fähigkeit, körperliche oder geistige ist seinem Wesen derartig eigen, dass sie nicht völlig versiechen könnte. Wir wundern uns nur über den Fehlgriff, der es bewirkte, dass beim entwickelten Triebe nach Bildung gerade der Keim der ethischen Gruppe verdorrte.

Wie wirklich die Unsittlichkeit aus psychologischer Schwäche, aus mangelnder Association der ethischen Vorstellungen mit allen andren hervorgeht, zeigt die Erfahrung oft genug. Im vergangenen Jahre (München 15. Oct.) erklärte ein Tagelöhner, der aus dem Keller eines Metzgers einen Hahn gestohlen hatte, wie er auch eingestand, auf die Frage des Vorsitzenden, was er sich dabei gedacht habe: „Ich habe mir gedacht, das ist was zum Essen". Das würde auch mancher Hund und manche Katze gedacht haben; aber der abgerichtete, d. h. erzogene Hund hätte sogleich hinzugedacht: aber den Hahn zu essen ist mir verboten.

242a. Wäre die Freiheit etwas absolutes, so könnte sie uns nur entweder gegeben sein oder nicht, und das heißt: sie könnte nicht Freiheit sein. Freiheit darf nicht gegeben, sie muss von uns erworben, geschaffen sein. Keine Fähigkeit aber erwerben wir mit einem Schlage, noch behalten wir die erworbene, wenn wir sie einrosten lassen. Darum kann auch die Freiheit niemals absolut und ein Besitz sein, sondern sie bleibt für ewig etwas, was errungen werden muss und in immer höherem Grade errungen werden kann. Sie wird bedingt durch Erziehung

und Fortschritt; und ich denke, das ist unser Trost und unsre Ehre.

Ist nun die Freiheit die Herschaft ewiger Ideen, aus denselben entwickelter Grundsätze und danach reichlich geschaffner, gegliederter und mit dem ganzen Schatz empirischer Triebe und Strebungen zusammenhängender Vorstellungen, über die Gesammtheit unsres geistigen Besitzes und dessen motorische Kraft: so ist sie Autonomie, Bestimmung des Wollens durch ein vom Wollenden erkanntes, selbstgegebenes Gesetz. Willkür wäre Bestimmung des Wollens durch psychologische und physiologische Mechanik, also durch Zufall und Unvernunft; Heteronomie ist es, wenn uns die Norm unsres Wollens nicht innerlich von uns gegeben, sondern von außen dictirt wird.

Unsre Darlegung der Möglichkeit der Freiheit würde aber unvollkommen bleiben, wenn wir nicht auch das Verhältnis der Vorstellungen zu den Gefühlen berücksichtigten. Letztere sind ja für unser praktisches Leben von großer Wichtigkeit. In ihnen sitzen häufigst die Triebe, und sie verleihen oft den Vorstellungen die motorische Kraft, überhaupt die praktische Energie. Mögen die Vorstellungen von Bewegungen die bewegende Kraft in sich haben; viele Strebungen jedoch werden erst von Gefühlen der Lust oder Unlust erweckt, welche ihrerseits von Vorstellungen erregt sind und nun wiederum Bewegungs-Vorstellungen hervorrufen. Daher muss das Verhältnis zwischen beiden klar gemacht werden.

243. Welch ein Unterschied mag denn wol zwischen folgenden drei Fällen in Bezug auf das gleichzeitige Gefühl bestehen: erstlich wir können uns zu jeder beliebigen Zeit die allbekannte Tatsache vergegenwärtigen, dass jeder, auch der gesündeste Mensch, nach wenigen Tagen, in einigen Stunden tot sein kann; zweitens eine von uns geliebte Person ist in Umstände geraten, welche eine starke Erkältung, eine schwere Erkrankung, vielleicht ihren Tod befürchten lassen; drittens wir selbst haben uns in Verhältnisse begeben, oder sind in Begriff es zu tun, welche uns sehr leicht das Leben kosten können. (Vgl. S. 36).

„Ich werde sterben“ kann ich mir in voller Lebenskraft und Lebenssicherheit sagen, ohne dass ich mehr dabei ergriffen würde, als von irgend einer den Ernst des Lebens betreffenden Aeußerung. Aber wer von einer Kugel in die Brust getroffen ist, sagt wol auch: „ich werde sterben“, aber mit andrem Gefühl. Woher soll diese Verschiedenheit rühren? Dass dieselben Worte verschiedene Bedeutung haben, dass dort hinzugedacht wird: „einst, in unbestimmter Zukunft“, hier aber: „sehr bald“, ist richtig: aber ist damit das verschiedene Maß des Gefühls erklärt? Ebenso wenig, wie in den vorangestellten drei Fällen.

Hier muss daran erinnert werden, dass die Tätigkeit unsres Bewusstseins nicht bloß in den Vorstellungen liegt, deren wir uns bewusst sind, sondern auch in solchen, die unbewusst bleiben, obwol sie keineswegs müßig und ruhig sind, sondern in sehr energischer Weise zum Inhalt des Bewusstseins beitragen. Der Unterschied der Lage des Bewusstseins in den eben zur Vergleichung angeführten Fällen beruht zum geringsten Teil auf denjenigen Vorstellungen, welche bewusst sind, als vielmehr auf denjenigen vielen und höchst bedeutsamen, welche mitwirken, ohne bewusst zu werden. Für solche Vorstellungen, welche, unbewusst, doch wirken, wollen wir den Kunstausdruck *schwingende* Vorstellungen gelten lassen*). Sind solche, was ihre Wirksamkeit zeigen muss, in vollster Schwingung, so werden sie eben auch in gleichem Maße Gefühle wecken.

Um einen Begriff zu denken, sollten eigentlich nicht nur alle Vorstellungen, welche den Inhalt desselben ausmachen (seine Merkmale, seine volle Definition) sondern auch sein voller Umfang (die gesammte Masse der Erscheinungen, die unter denselben fallen, mit allen den Gesetzen, die an ihnen erkannt

*) Die Ausdrücke „potentiell, latent“, der Physik entlehnt, bezeichnen nur die Unbewusstheit schlechthin, der Vorstellungen. Wir brauchen aber einen Terminus, der das Unbewusste nicht in seiner Trägheit, sondern in seiner Wirksamkeit bezeichnet; denn das Unbewusste, also bloß Potentielle, kann unter Umständen sehr lebendig wirken. In solchem Zustande nenne ich die Vorstellung *schwingend*. — Mit dem Unbewussten einer gewissen Philosophie haben wir gar nichts zu tun; wir überlassen sie der Phantasie des Geistersehers.

sind) teils ins Bewusstsein kommen, teils wenigstens in Schwingung geraten. Dies ist aber keineswegs erforderlich. Wir denken vielfach in einer Weise, wie wir rechnen, nämlich in ganz abstracten Formeln, algebraisch. Wie uns ein α β eine ganze Masse gleichartiger Erscheinungen repräsentiren können, so werden unsrem Bewusstsein die Begriffe mit ihrem ganzen Inhalt durch Wörter repräsentirt. Zwei solche Laut-Gebilde wie *Tod* und *ich* oder *Freund* oder *Mensch*, repräsentiren einen mehr oder weniger reichen Vorstellungs-Inhalt. Nun liegt zwar in *Tod* und *Mensch* auch *ich*; aber es macht darin nur einen geringfügigen Punkt aus, der als solcher gar nicht ins Bewusstsein tritt. So hat es auch nicht die Kraft, die Wirksamkeit des Ganzen abzuändern, welches nur ein theoretisches Interesse hat; ja so eingehüllt ist es vom Ganzen, dass es gar nicht als individuelles und concretes und so zu sagen leibhaftiges Ich, sondern ebenfalls nur als theoretischer Begriff mit dem bloß logischen Inhalt des Ich gedacht wird. Wird aber *Tod* mit *mein* (Freund) oder *ich* insbesondre verbunden, so ist es gerade nur der Inhalt des letztern, der sich als solcher mit allen darin enthaltenen Beziehungen geltend macht: das abstracte Ich-Ich bleibt ganz ausser Acht; nur das concrete Ich mit allen seinen Strebungen und Gefühlen, welche mit allen Lebensgenüssen und allen Lebensbetätigungen aus den mannichfachen Beziehungen zu Personen und Sachen und Zuständen und aus allen Erinnerungen erfolgen — alles das wird wirksam, weil es, obwol unbewusst bleibend, doch in Schwingung gerät. Und diese gleichzeitige, in Erinnerung, Wunsch und Befürchtung widerspruchsvolle, Wirksamkeit einer so ausgedehnten Verzweigung von Nerven und Teilen des Central-Organs wird um so mehr gefühlt, als sie nun auch motorische Reflex-Vorgänge erzeugt in allen Lebensfunctionen des Blutumlaufs, der Atmung, der Verdauung, und diese Vorgänge wiederum das Gemeingefühl bestimmen.

Hier ist aber die geistige Lust und der geistige Schmerz nicht aus der bloßen Menge der erregten Nerven-Fäden erklärt, welche überall da, wo es sich um das Ich handelt, mehr oder weniger erregt werden: daraus könnte nur ein Gefühl der Er-

müdung gefolgert werden. Der Nachdruck liegt nicht sowol auf der Menge der Associationen, als vielmehr darauf, dass es Associationen sind, welche unser Gemeingefühl heben oder senken, das gesammte Lebensgefühl anregen oder niederdrücken, weil es in sich hormonische oder widersprechende Bewegungen der Nerven sind. Auch begreift sich der Unterschied zwischen dem Gefühls-Erfolge der Nachricht von der Erkrankung und dem der Genesung des Geliebten. In beiden Fällen wirkt zwar der Widerspruch derselben beiden Vorstellungen von Leben und Tod derselben Person. Es kommt aber eben auch nicht bloß auf die Association der sich widersprechenden Vorstellungen überhaupt an, sondern auf die Weise des Ueberganges von einer zur andren. Berg und Tal, und auch das fremde und das einheimische Wort für dasselbe Ding sind associirt; aber dennoch ist es etwas andres vom Tal zum Berg hinauf oder von diesem zu jenem hinabzusteigen, etwas andres zum gegebenen fremden Wort das heimische oder zu diesem jenes zu reproduciren: so ist es auch nicht dasselbe, erst Leben und dann Tod oder erst Tod und dann Leben derselben Person zu denken. In ersterm Falle wird die Dissonanz laut, in letzterm die Harmonie. Reihenfolge und Accent der Momente gehören zum Wesen des Ganzen, und je nach ihrer Verschiedenheit ändert sich der Inhalt, und folglich die Gefühls-Wirkung.

Abstracte Begriffe erregen keine Gefühle, um so sicherer, als sie eben wirklich nur abstract gedacht werden. Die Abstractheit aber ist nicht Isolirung: vereinzelte Begriffe denken wir niemals; wir denken immer in weiten Zusammenhängen umfangs- und inhaltsreicher Factoren. Daraus aber ergibt sich bloß, dass unser Denken das Gehirn anstrengt und verhältnismäßig bald Ermüdung folgt. Ob ein Begriff Gefühlskraft haben soll oder nicht, und welche, das hängt von dem Inhalt der Vorstellungsgruppen ab, innerhalb deren und mit denen zusammen derselbe gedacht wird, und von seiner Beziehungs-Form zu denselben; er hängt vom Zuge des Denkens ab. Wissenschaftliches Denken bezieht sich niemals auf unser Befinden, auf unsre angenehme oder unangenehme Lage, auf unsre Wünsche und Be-

dürfnisse; darum vollzieht es sich in einer Gehirnpartie, die keine Verbindung mit unsren Gefühlsnerven hat. Der Verlust an Gehirn-Substanz, den die Tätigkeit verursacht, wird nur als Ermattung, vielleicht als Kopfschmerz, gefühlt. Daher kann auch der Mann der Wissenschaft die physiologischen und psychologischen Bedingungen der Wollust erforschen ohne im geringsten Wollust zu fühlen. Wäre dem nicht so, so stünde es übel um den Arzt und Naturforscher und Psychologen, und auch um den Künstler, Dichter und Aesthetiker und um jeden, der sich an Kunst und Dichtung ergötzt. — Ist aber der Gedankengang (ohne jede theoretische und ohne ethische Tendenz) ein lasciver, so werden alle Associationen rege, welche solche Gefühle und entsprechende Bewegungen veranlassen.

Der Gedanken-Zug, die Gedanken-Verbindungen und ihre Formen sind für die Wirksamkeit der einzelnen darin enthaltenen Vorstellungen maßgebend. Obwol jeder Begriff mit unzähligen associirt ist, so wird doch nur diejenige Association wirksam, welche von der Richtung des ganzen Zuges gefördert wird.

Wenn also jeder Vorstellung, weil sie mit einer Gefühlsmacht verbunden ist, auch eine Bewegungs-Macht zugeschrieben wird, und wenn einer Vorstellung die Tendenz zur Bewegung inhärirt: so zeigen sich diese beiden Mächte doch nur je nach der Verbindung mit andren Vorstellungen wirksam. So ist denn auch begreiflich, warum wir auf dem Stuhle bequem sitzend vom Schwimmen plaudern können, ohne die Schwimmbewegungen auszuführen. In diesem Falle ist diese Vorstellung nicht in einem solchen Zuge unsres Bewusstseins, welcher nötig wäre, um jene Bewegungen auszulösen; ja die Vorstellung von unsrer Umgebung und unsren augenblicklichen Beziehungen müssen auf die Vorstellung vom Schwimmen derartig hemmend wirken, dass diese ihre Motions-Kraft nicht entfalten kann. Und doch wiederum werden wir es natürlich finden, dass ein Knabe, mit voller Lebendigkeit vom Schwimmen erzählend und sich die Lust dieser Tätigkeit vor die Phantasie führend, auch auf trocknem Boden stehend mit den Armen die Schwimmbewegungen macht (vgl. § 227).

Wenn es also zunächst scheinen musste, als wäre die Bewegung des Menschen ein getreues Abbild der in ihm auftauchenden Gefühle und Vorstellungen, weil diese in Folge des Reflexes auch Bewegungen erzeugen: so sehen wir jetzt, wie Bewegungen durch Bewegungen, Vorstellungen durch Vorstellungen, und auch die Gefühle durch die Vorstellungen beherscht und wirkungslos gemacht, unterdrückt werden, ja dass ihr Auftreten überhaupt von denselben unmöglich gemacht werden kann, weil schließlich alles im Bewusstsein ganz und gar von obersten leitenden Vorstellungen abhängig wird.

244. Die der Freiheit innewohnende Notwendigkeit und das Bewusstsein, dass diese Notwendigkeit aus erkanntem ewigem Gesetz erfolgt, welches als unser innerstes eigenstes Wesen und unsre höchste Macht erachtet wird, bildet den sittlichen autonomen Charakter (S. 374).

Es gibt auch einen intellectuellen und einen künstlerischen Charakter. Jener hängt davon ab, wie jemand die Außenwelt erkennend in sich aufnimmt, mit welchen Vorstellungsgruppen er vorzugsweise die Einzelheiten erfasst, auf welchen Wegen er sich einer Erkenntnis bemächtigt, und in welchen Formen er diese combinirt und zu neuen geistigen Bereicherungen befruchtet. Was hier in Bezug auf den Verstand gesagt ist, gilt auch vom Künstler bezüglich seiner gestaltenden Phantasie.

Wolle man sich dessen erinnern, was oben (§ 224) über Fertigkeit gesagt ist, so kann man den Charakter definiren als: eine bestimmte Gewohnheit, Fertigkeit und Sicherheit im Wollen selbst, womit die in der Ausführung schon zugleich gesetzt ist; und da dem Charakter die Notwendigkeit niemals fehlen darf, so ist es erklärlich, wie in manchen Sprachen die Verba des Wollens und Sollens schlechthin das Futurum bilden.

Der Charakter ist immer individuell: das liegt in der Beschränktheit des einzelnen, endlichen Wesens. Dieses kann niemals das ganze Reich der Sittlichkeit mit seinem Wollen und Tun umspannen. Und wenn es das könnte, so würde es das immer in einer gewissen Eigentümlichkeit der Ausführung, nach

einer besondren Methode bewirken. Die Individualität des Charakters hat also eine quantitative und eine qualitative Seite: wie viel umfasst sie? und wie trägt sie dies in sich? Es gibt einseitige Charaktere, welche um so sicherer und fester sein können, je enger ihr Tätigkeitskreis.

245. Es gibt also eine Methode des Handelns, wie eine des Erkennens und Bildens. Auch jene, ganz wie diese, hat ihre Grundsätze, Regeln, welche auf gewisse immer gleichartig wiederkehrende Gelegenheiten zum Handlen angewendet werden. Sie enthalten also eine so entschiedne Beziehung auf die Wirklichkeit, dass sie mit vielen Erfahrungen verbunden sein müssen und nicht bloße apriorische Ableitungen aus den Ideen sein können. Die praktischen Grundsätze, wenn sie sich bloß auf die Ausführungsweise des Willens, der Vorsätze, erstrecken, bloß die Technik betreffen, nennen wir **Maximen**. Sie betreffen das ethisch Gleichgültige; aber auch der Bösewicht hat solche: denn eigentlich bezieht sich die Maxime auf das Mechanische, das Zweckmäßige der Ausführung. **Normen** dagegen nennen wir solche Grundsätze, welche das Wollen, den Entschluss selbst leiten; sie sind durchaus nur auf sittliches Handlen bezogen und stehen mit den Ideen in engem Zusammenhange. Die Unsittlichkeit hat keine Normen. So könnten wir Maximen und Normen scheiden.

Eine sittliche Norm, welche in einer Person eine daurende, feste Herschaft über das Wollen erlangt hat, bildet einen **Charakterzug** derselben. Die sittliche Individualität eines Menschen ergibt sich aus seinen Normen, aus deren Menge und deren Inhalt, und deren Verbindung mit den Maximen.

246. Die Idee der Vollkommenheit fordert die Entwicklung eines unerschütterlichen, aber auch eines über seine Enge hinaus nach Erweiterung und Vielseitigkeit, endlich nach steigender Reinigung der Normen strebenden Charakters. Ein allseitiger, ein zusammenhängendes Ganzes menschlichen Wollens darbietender, nie wankender, durchaus reiner Charakter liefert das **sittliche Ideal**.

247. Die aus den Ideen in Hinsicht auf die Verhältnisse

der Gesellschaft entwickelten allgemeinen und objectiven Normen bilden den Zug der Notwendigkeit im Charakter. So ist er ganz verschieden von Eigensinn, der sich auf subjective und zufällige Ansichten gründet oder einer zu engen Norm eine weitere Anwendung verschaffen will. Darum bleibt auch der Charakter davor zu warnen, dass er nicht gewissen Normen oder gar bloß Maximen zuliebe rücksichtslos vorgehe, ohne die Anforderungen der Gesammtheit der ethischen Ideen zu beachten. Solcher zum Starrkopf ausartende Charakter kann mit dem besten Willen viel Unheil anrichten und geradezu unsittlich werden (§ 203).

Der sittliche Charakter fordert eben nicht nur geistige Gesundheit, weil er sich sonst gar nicht geltend machen könnte, sondern, wenn er nicht sein sittliches Wesen selbst zerstören soll, so bedarf er besonders der Gesundheit der ethischen Vorstellungsgruppe. In dieser müssen alle Ideen, jede mit voller Macht vertreten sein, und folglich mit der rechten gegenseitigen Beeinflussung. Ja, die ganze ethische Gruppe müsste krankhaft auftreten, wenn sie nicht auch von allen Gruppen praktischer und theoretischer Vorstellungen die rechte Lenkung auf die Lebensverhältnisse aufnehmen könnte. Dann wäre eine wahrhafte Erwägung vor dem Entschlusse nicht möglich. Ein vereinzelter Gedanke, auch wenn er aus der ethischen Gruppe stammt, kann zur Monomanie werden.

Wenn ein gutes, aber doch nur kleines Motiv, die Kräfte eines Menschen ganz und gar in Anspruch nimmt, so kann das schon den Eindruck einer Leidenschaft machen, obwol es wirklich nur einen Verstoß gegen die Idee der Vollkommenheit bildet. Dagegen wäre es sophistisch, wenn man ein großes sittliches Motiv, das ganz offenbar nur durch die gesammte und zwar obenein ungewöhnlich große und vielseitige Kraft eines Menschen zum Ziele geführt werden kann, darum eine Leidenschaft nennen wollte, weil es den Charakter ganz und gar beherscht. Denn hier ist, abgesehen vom Inhalt an sich des Motivs, nicht Isolirung eines Gedankens und Unfreiheit, sondern Concentrirung, sach- und vernunft-gemäße Beherschung und

Leitung aller Gruppen. Die Verwechselung solcher hervorragend sittlicher Erscheinungen mit der Leidenschaft beruht nur darauf, dass letztere das genaue Gegenbild der Liebe ist (225), wie Krankheit das der Gesundheit.

248. Sehen wir von den nach Kraftentfaltung, Inhalt und Leistung außerordentlichen Charakteren gänzlich ab, so kann auch jeder Mensch in seinem eng umgrenzten Kreise zeigen, was ein ganzer Mann ist, nämlich: ein Mann, dessen sämtliches Wollen, Fühlen und Denken von ethischen Motiven geleitet und erregt wird. Da ist jede Tat sittlich, und jeder Gedanke eine Tat; und da ist auch das Gefühl, als Quell aller Tat, im Manne unversiegend und unablässig, und obwol pathologisch, wie es ja nicht anders sein kann, doch sittlich, als Wolwollen, Rechts- Humanitäts- und Religionsgefühl. Während das formale ethische Gefühl nur beurteilt, ethische Kritik übt, aber noch gar nicht sittlich ist (S. 160): so ist gerade das pathologische Gefühl, wie es empirisch mit unsrem Denken und Wollen verflochten ist, sittlich, wenn es eben von den ethischen Ideen erweckt ist (§ 77). Die erhöhte Wärme desselben, die sich zur Glut steigern kann, mag äußerlich wie das Feuer der Leidenschaft erscheinen, ist aber doch von demselben der Art nach verschieden. Jene sittliche Glut lässt alles Gemeine verdunsten und schmelzt die tausendfältigen Regungen des Gemüts zur Einheit eines Charakters.

Vierter Teil.

Die ethische Weltanschauung.

Vorbemerkung.

249. Die im ersten Teil dargestellten Ideen scheinen mir allerdings letzte Grundtatsachen zu sein, alle fünf gleich ursprünglich, weder eine von der andren noch zusammen von etwas Höherem abzuleiten. So scheint mir für die Ethik keine Notwendigkeit gegeben, über dieselben noch weiter hinauszugehen. Jeder Schritt zu einer weiteren Ableitung oder Begründung ihrer Verbindlichkeit würde sogleich in die Metaphysik führen, wodurch sicherlich nicht die Ethik, und die Metaphysik nur dann gewinnen dürfte, wenn die letztere durch Anknüpfung an die erstere eine ethische Grundlage erhalten könnte.

Nun wird der Ethiker gern die Pflicht übernehmen, die Metaphysik, wenn er kann, in solcher Weise aufs bedeutsamste zu ergänzen, und auch wir wollen es versuchen. Zuvor aber wollen wir eine beliebte Form, die Ethik metaphysisch zu begründen, von uns abweisen. Diese Begründung ist immer (und sie konnte wol nicht anders sein) transscendent gewesen, ist durch eine metaphysische Idee vollzogen worden. Wir haben ja ebenfalls in unsrer obigen Darlegung von einem intelligiblen Reiche gesprochen und sind damit, wenn dieses auch ganz concret und empirisch gefasst war, doch der transscendenten Sphäre nahe gerückt. So begreifen wir wol, wie man zu allen Zeiten

den Reiz fühlte, zu versuchen, ob ein wirklicher Uebergang in jene andre Welt mit Sicherheit ausführbar wäre.

So erinnere ich nun an das Grund-Problem aller Erforschung der Realität, nämlich den Gegensatz der Zersplitterung des Geistes in Einzel-Geister gegen die einheitliche Zusammenfassung derselben zum Gesammt-Geist. Die Tatsache, dass uns der Geist (ich möchte sagen) leibhaftig und sinnlich, nämlich als wirkendes Subject und empfänglich reagirendes Object, nur in individueller Gestalt und Form entgegentritt; und dass andrerseits die einzelnen Geister den unwiderstehlichen Drang fühlen (unwiderstehlich ist dieser Drang, weil nur mit dessen Erfüllung die Möglichkeit zum Dasein, d. h. zur Entwicklung des Geistes gegeben ist), sich zur Einheit zu durchdringen — diese ebenso unleugbare als offenbare aber in sich entgegengesetzte Tatsache ruft zur Bildung des Begriffs des Geistes die Idee eines absoluten Gesammt-Geistes herbei, der in den Einzel-Geistern seine Verwirklichung findet, während die letzteren ihre wahrhafte Realität im Zusammenschluss zur Einheit, in der Vernichtung ihrer gegenseitigen Ausschließung, in der Erzeugung des Gesammt-Geistes betätigen und bekunden.

Diese Idee fordert also, dass wir die Welt oder die Menge der Einzel-Geister zusammenfassen zu einem einheitlichen Ganzen, einem realen Gesammtgeist, der in den Einzelnen seine organische Gliederung findet, zum absoluten Geist.

So erscheinen die sittlichen theoretischen und praktischen Schöpfungen (Familie, Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. w.) als die innern und äußern Functionen des absolut realen geistigen Gesammt-Organismus, welche von den Glied-Geistern vollzogen werden. Denn, sind die Einzel-Geister die Glieder oder Organe des Gesammtgeistes, so müssen sie sowohl für das Leben des letztern eine Aufgabe vollziehen, als sie auch zu ihrem eignen Bestande der Verbindung unter einander bedürfen. Indem sie selbst diese Verbindung durch ihre Tätigkeit herbeiführen, erhalten sie einander und jeder sich selbst und das Ganze. Die Form oder das Gesetz dieser Tätigkeit liegt ausgesprochen in den ethischen Ideen.

Wie ansprechend diese Idee scheinen mag, so scheint mir doch dabei, wie bemerkt, die Ethik weder an Tiefe noch an Festigkeit zu gewinnen; denn nicht eine Ableitung und Begründung, sondern nur eine Beziehung ihrer eignen Ideen zu einer metaphysischen kann sie dadurch erhalten, bei der es vor allem fraglich bleibt, ob sie nicht dadurch verunreinigt wird, indem sie dabei in die logisch-metaphysischen Notwendigkeiten gezogen wird. Die Erhöhung, die in der Beziehung der ethischen Ideen zu einer ganz andersartigen (man kann also kaum sagen: zu einer höheren) liegen soll, kann geradezu als eine Erniedrigung erscheinen; denn alles ethische wird erniedrigt, ja verfälscht durch mechanische, wenn auch transscendente Beimischung.

Wenn nun aber andrerseits wenigstens die Metaphysik durch solche Anknüpfung der Ethik zu gewinnen scheint, indem sie ihre Idee nicht bloß als Ausdruck einer vom blinden Schicksal gesetzten Bestimmung, sondern als ethisch wertvoll hinstellt: so dürfte doch auch sie dabei verlieren, indem sie an logischer Reinheit Einbuße erleidet.

Es liegt geradezu ein logischer Fehler in der Verquickung jener metaphysischen Idee vom absoluten Geist mit ethischen Beziehungen. Denn in jener Idee als erklärendem Ausdruck eines Tatsächlichen können auch nur schlechthin daseiende Verhältnisse gegeben sein, wie sie im Organismus gegeben sind; sie könnte z. B. benutzt werden, um einen realen Zusammenhang der Einzel-Geister, unzerstörbare Dauer derselben (Unsterblichkeit) zu begründen, sie könnte einer transscendentalen Psychologie als Grundlage unterbreitet werden; nimmermehr aber kann sie der Ethik dienen, der Lehre von dem, was erwirkt werden soll, aber so oft nicht erwirkt wird. Sowie Wolwollen, Recht u. s. w. als Ergänzung der einen Person durch die andre metaphysisch erwiesen werden, in der Weise wie Herz und Lungen einander ergänzen, so sind sie als ethische Betätigungen vernichtet und sinken mechanisch zu causalen Verhältnissen herab. So wird nicht die Metaphysik ethisirt, sondern die Ethik wird aufgehoben.

Dazu kommt, dass die metaphysische Idee vom absoluten Geiste, die als Grenz-Begriff unsres Denkens notwendig unbestimmt bleiben muss, durch die Anknüpfung des Ethischen eine Bereicherung erhält, welche von ihr nicht aufgenommen werden kann, ohne versinnlicht, und damit in das Mystische gezogen zu werden. Es ist das Bild des körperlichen Organismus, das hier der rein geistigen Idee als Schema untergelegt wird. Dagegen muss die Kritik der Vernunft Einspruch erheben: denn dazu fehlt nicht nur der Rechtsanspruch; sondern das Recht der Logik verbietet es.

Bleiben wir also lieber bei der absoluten Scheidung der Metaphysik und Ethik, indem wir sagen: jene mag lehren, was und wie es ist, weil es nicht anders kann als dasein, und nicht anders als so sein kann; diese aber lehrt, was ist, weil der menschliche Wille es setzt und es setzen soll. Diese Unterscheidung, oder diesen Charakter der Ethik hat man freilich oft nicht anerkennen wollen; unsre Ethik aber beruht hierauf ganz und gar: darum wäre hier ein nochmaliger Beweis nicht am Platz.

Wenn nun aber auch hiernach eine weitere Begründung der Ethik weder möglich noch nötig ist: so muss doch eine Zusammenfassung alles oben Dargelegten versucht werden, was mit einer vollern Ausstattung des intelligibeln Reiches und mit der Darlegung einer ethischen Weltanschauung zusammenfallen wird. Auch kommen wir nun hier auf das in der Einleitung bezeichnete Interesse an der Ethik zurück, auf das Verhältnis des Idealismus zum Mechanismus (§§ 7—9).

250. Zunächst jedoch wollen wir noch des Unterschiedes zwischen der religiösen und der philosophischen Ethik gedenken. Nach dem was oben in der Einleitung (§ 5. 6) bemerkt ist, kann es scheinen, als müsste der Unterschied ein rein formaler sein, lediglich auf der Methode der Ableitung der Sätze beruhend, und vielleicht auch dies nur am Anfang und am Ende, wo vom Princip ausgegangen und zu ihm zurückgekehrt ist. Doch dem ist keineswegs so; sondern der Unterschied ist auch ein materialer. In der theologischen Ethik handelt es sich um das Verhältnis zwischen Gott und Menschen, in der philosophischen lediglich

um Mensch und Mensch. Dadurch erhält jede nicht nur vielfach einen andren Inhalt als die andre, sondern selbst der Stoff, der von beiden gemeinsam behandelt wird, erscheint in jeder in ganz andrem Lichte, weil in andrer Begründung, als in der andren. Ich denke, ich habe schon bewiesen, dass ich nicht gesonnen und nicht genötigt bin, einen Kampf gegen die Religion zu unternehmen; aber wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit fordert, in diesem Werke, wie den Gegensatz zwischen Ethik und National-Oekonomie u. s. w., so auch den der philosophischen Ethik gegen die theologische darzustellen. Gegensatz ist nicht Widerspruch.

Den Unterschied mag uns ein heute schon geläufiges Beispiel klar machen: die Civil-Ehe. Mit diesem Worte sind häufig sehr wirre Vorstellungen verbunden; und diese Verwirrung zeigt nur, dass man sich von der Auffassungsweise der theologischen Ethik nicht so frei machen konnte, um die der philosophischen Ethik zu verstehen.

Die Civil-Ehe oder bürgerliche Ehe bildet den Gegensatz zur früher allein üblichen, kirchlichen Ehe — einen Gegensatz, aber keinen Widerspruch. Darum gestattet jede den Hinzutritt der andren, weil die Ehe in Wahrheit beide Formen fordert. Die Civil-Ehe schließen wir, insofern wir Bürger eines Staates sind, die andre, wenn und insofern wir Mitglieder einer Kirche sind. Wie wir nun eben beides sein können und tatsächlich sind, dem Staate und einer Kirche angehören, ohne uns zu widersprechen; wie wir vielmehr die eine Seite unsres Lebens durch die andre ergänzen: so brauchen auch bürgerliche und kirchliche Ehe keinen Widerspruch gegen einander einzuschließen. Schätzt man die kirchliche Seite unsres Lebens höher, als die bürgerliche, so wird man auch die kirchliche Ehe höher schätzen als die bürgerliche; aber niemals und in keiner Weise kann oder dürfte geleugnet werden, dass die Ehe neben der kirchlichen Seite eine rechtliche hat. Weil sie den Menschen in seinem vollen Wesen, nach seinem materiellen und seinem geistigen Sein betrifft, ist auch sie notwendig doppelseitig. Und hieran könnte auch keine Gesetzgebung etwas ändren.

Es ist also vor allem ein völliger Irrtum, zu meinen, die Ehe selbst könne entweder eine bürgerliche oder eine kirchliche sein; nicht sie selbst, sondern nur die Form und Weise, wie sie eingegangen, geschlossen wird, ist entweder die eine oder die andre, oder eine zwiefache.

Dass die Ehe unter den allgemeinen Begriff des Vertrages fällt, ist unläugbar; denn Vertrag bedeutet weiter nichts als die freie Festsetzung eines praktischen Verhältnisses zwischen zwei Personen. Auch bedeutet das Wort „Ehe“ ursprünglich, im alten Deutsch, nur den Vertrag. Sie ist also von der Sprache gekennzeichnet als der Vertrag vorzugsweise, der hauptsächlichste, den ein Mensch eingehen kann, und den er für das ganze Leben eingeht (*Ehe* hängt zusammen mit *ewig*). Nun ist aber nach der philosophischen Ethik (und nach der Logik) der Inhalt und die Ausführung des Vertrages allemal ganz unabhängig von der Form, wie der Vertrag festgestellt und kund gegeben wird; und Inhalt und Ausführung ist das allein wesentliche, das einzige, wodurch der Wert des Vertrages bestimmt wird; die Form dagegen ist ganz zufällig. Der philosophischen Ethik kann es also durchaus gleichgültig sein, ob die Schließung des Ehebundes staatlich oder kirchlich oder in einer beliebigen andren Form vollzogen wird; das eheliche Leben, von dessen Anbeginn bis zum Tode der betreffenden Personen, ist es allein, woran ihr liegt.

Die Gesinnung, welche die eigentliche und einzige Grundlage der Ethik ist, sie ist es auch allein, welche bei der Beurteilung der Sittlichkeit einer Ehe in Betracht kommt — die Gesinnung der betreffenden Personen, mit welcher jeder Vertrag, also auch eine Ehe, eingegangen und ausgeführt wird. Soll nun die Ehe heilig sein, so kann sie diesen Charakter der Heiligkeit durch keine irgend denkbare Form der Schließung erlangen, sondern nur durch die heiligende Gesinnung des Brautpaares; und umgekehrt, hat dieses andauernd die rechte Gesinnung betätigt, so kann es durch die Form, in welcher die Vereinigung geschlossen ist, oder auch durch die Unterlassung einer Form beim Abschluss derselben, die Wirkung jener Gesinnung, den

heiligen Charakter der Ehe, wahrlich nicht einbüßen. Alle Form ist äußerlich, an sich gleichgültig, weder heilig noch unheilig, weil gegen die Sittlichkeit gleichgültig; der Inhalt des Benehmens allein ist die Sache, welche einer ethischen Beurteilung unterliegt. Also nicht auf die Form, wie die Ehe eingegangen wird, sondern auf ihre Erfüllung durch das Leben kommt es an.

Und so kann die kirchliche Trauung der Ehe nichts geben, der Civilact ihr nichts nehmen; das Ehepaar selbst durch sein eignes gesammtes Leben hat eine heilige Ehe zu führen.

Die Ehe ist ein frei für das ganze Leben geschlossenes Verhältnis zweier Personen; sie selbst machen dasselbe ganz und gar: sie verbinden sich, sie leben mit einander. Die Ehe ist nach der philosophischen Ethik kein Sacrament, noch spielt irgend eine Mystik hinein; sie ist ein sittliches Gut, das sich das Ehepaar schafft durch eigene sittliche Tat. Und ist sie ausschließlich die eigne Tat des Paares, so kann auch der Geistliche, welcher dasselbe kirchlich traut, nicht sagen, dass er es zusammengebe, so wenig wie dies der Standesbeamte tut, der den Civil-Act aufnimmt; beide beurkunden nur den Willen des Paares, in die Ehe zu treten, erkennen denselben an und beglaubigen ihn. Dieser sein Wille muss gut und kräftig sein: das wird er nicht durch irgend welchen Segen, noch auch verliert er diese Qualität, weil er ohne diesen Segen bleibt.

Verhält sich dies aber auch nach der philosophischen Ethik in der dargelegten Weise, und fordert die Ehe an sich oder nach ihrem Begriffe gar keine Form der Schließung, so wenig wie die Freundschaft: so ist es doch sehr verständlich, dass ein Paar, welches ein eheliches Gemeinleben zu beginnen gesonnen ist, dieses auch in feierlicher Weise einweihen will. Wenn schon jeder Haus- und Pferde-Verkauf, jeder Mieths-Contract etwa mit einer Flasche Wein besiegelt wird: wie sollte nicht das Gemüt für den Ehe-Vertrag eine würdige, der Wichtigkeit des Actes angemessene Form des Abschlusses fordern? Ist nun die Religion der Inbegriff unsrer höchsten Ideen und Gefühle, so ist nichts natürlicher, als dass der religiöse Mensch für seinen ehelichen Bund eine religiöse Weihe sucht. Das wird die philo-

sophische Ethik billigen. Der Staat, der überhaupt keine andre Aufgabe hat, als den Rechtsschutz zu gewähren, der auch an der Ehe kein andres Interesse hat, als die rechtliche Seite derselben darbietet, er kann durch den Civil-Act nichts andres erreichen als die Feststellung und Sicherung aller aus dem ehelichen Bande sich ergebenden rechtlichen Folgen. So erfasst er die Ehe nur von ihrer materiellen Seite. Er kann dem Gemüte, welches die Ehe in ihrer Allseitigkeit als ein den ganzen Menschen umfassendes Band betrachtet, keine genügende Form der Weihe geben, und er will es auch gar nicht. Für ihn ist die Ehe ein Vertrag wie alle andren Verträge: denn ihm liegt nicht sowohl der Inhalt eines Vertrages an, als die bloße Rechtsform.

Nur ist für die philosophische Betrachtung die Religion nicht innerhalb der Kirche beschlossen; und sie kennt Formen der menschlichen Gesellung, denen es an wirksamstem Einfluss auf das menschliche Gemüt nicht fehlt. Die Gesellschaft ist der Kreis aller sittlichen Betätigung; sie ist, wenn sie so ist, wie die Ethik von ihr fordert, beseelt. In diese sittlich beseelte Gesellschaft soll jedes Ehepaar treten, und jede Ehe soll und muss von ihr anerkannt werden. Wie der Vater das ihm geborne Kind aufnimmt und als das seinige anerkennt, so nimmt die Gesellschaft ein eheliches Paar auf. Und so hat sich auch dieses der Gesellschaft als ein von ihr aufzunehmendes darzubieten. Von beiden Seiten aus ist hier eine sittliche Tätigkeit zu üben. Freilich wiederum nicht eine momentane, sondern eine fortgesetzte. Aber die Ehe hat ihren Beginn in der Zeit, und dieser wird durch eine Feier bezeichnet, welche zugleich der Act ist, durch den sich das Paar von der Gesellschaft aufnehmen und anerkennen lässt.

Indessen stellt sich die philosophische Ethik, indem sie sich wie jedem Streite der Metaphysik, so auch jeder Verschiedenheit der positiven Religionen fern hält, doch keineswegs der Religion und der Kirche feindlich entgegen; sondern, da sie den ethischen Menschen zum Object hat, dieser aber bis auf geringe Ausnahmen in der Kirche lebt, so zieht sie auch die Kirche als

religiöse Gemeinde mit allen andren sittlichen Gesellschaften in den Gesammtbegriff der beseelten Gesellung hinein. Dabei erlaubt sie sich oder vielmehr hält sie sich für verpflichtet, auch den kirchlichen Formen ihre sittliche Bedeutung zu bestimmen. Wenn sie auch nicht glaubt, dass der Geistliche das Paar „zusammengebe“, noch auch dass sein Segen Unheiliges heilig machen könnte (wie auch Heiliges durch den Mangel des Segens nicht unheilig wird): so begreift sie doch, einerseits wie notwendig es für den Gläubigen ist, seine Ehe der Kirche darzubieten und die Anerkennung derselben zu suchen, d. h. sich trauen zu lassen, und andrerseits dass die Kirche das Paar in sich aufzunehmen hat, d. h. die Trauung vollziehen muss. Trauung ist (auch etymologisch) nichts als Bestätigung, hier bewirkt durch Aufnahme des Einzel-Willens in das allgemeine Wollen der kirchlichen Gesellschaft, woraus sich beiderseitig Pflichten gegen einander bilden.

So verhält es sich nach der philosophischen Ethik mit der kirchlichen Trauung nicht anders als mit jeder andren socialen Trauung. Dabei mag auch anerkannt werden, dass es ganz geeignet scheint, wenn alle die mannichfachen Gesellschaften, denen ein Paar angehören kann, den Act der Anerkennung und Bestätigung, der von jeder dieser Gesellschaften kommen muss, insgesammt und ein für allemal stillschweigend auf die religiöse Gemeinde übertragen, abgesehen natürlich davon, dass der Staat notwendig die Ehe nach ihrer rechtlichen Seite besonders und ausdrücklich anerkennt. Das allerdings muss jede Ethik festhalten, dass die Ehe nicht lediglich Privatsache des Paares ist. Weder ein Einzelner, noch auch ein einzelnes Paar darf für sich außerhalb der Gesellschaft leben.

Der Leser wird hier deutlich merken, dass es der philosophischen Ethik gar nicht darum zu tun sein kann, die Kirche, wie irgend eine andre ethische Institution zu bekämpfen; sie kann nur gewisse Ansprüche, die auf ganz andrem Boden erwachsen sind, nicht zugestehen, wenn sie auch das ethisch Bedeutsame überall, wo immer sie es finden mag, zu verstehen suchen muss.

251. Da man noch so wenig gewöhnt ist, Religiöses und Sittliches zu scheiden, so mag hier noch an ein andres Beispiel erinnert werden.

Die philosophische Ethik kann nicht zugestehen, dass irgendwo und wann durch Segensprüche, Formeln und Ceremonien irgend etwas in seiner Natur geändert werde, weder ein Ding, noch ein Wille oder eine Beziehung zwischen Personen. Ein Willensverhältnis haben wir soeben betrachtet; blicken wir jetzt einmal auf etwas Materielles. Die Leiche eines Menschen ist ein natürlicher Körper, der sich nach physikalischen und chemischen Gesetzen verhält. Indessen, wenn auch jetzt leblos, so war er doch vor kurzem beseelt, eine ethische Person: darum betrachten wir ihn mit andren Gefühlen, als sonst Erde, Stein, Fleisch; und wenn in diesem Leibe eine uns liebe Person gelebt hatte, so ist er uns eine teure Reliquie, die wir mit lebhaften Gefühlen der Erde (wenn nicht der Flamme) vertrauen. Der abgemessene Raum Erde, an sich ganz gleichgültig, wird uns dadurch geweiht, dass wir jene Reste in denselben legen; und wir werden den kleinen Hügel vor allem schützen, was unser Gefühl verletzen kann. Die Leiche heiligt das Grab; aber keineswegs kann zuvor ein Stück Erde durch Formeln und Ceremonien geweiht, und dann die Leiche dadurch geheiligt werden, dass wir sie in geweihter Erde bergen. Wir suchen für das Grab einen Platz, der von allem schmutzigen Verkehr abgesondert ist; aber erst dadurch, dass dieser Platz zum Grabe geworden ist, wird er geweiht. Und nun mag er liegen, wo er will, in irgend einem Winkel — für den, dem er heilige Reste birgt, ist und bleibt er heilig; und wer ihn entweiht, begeht ein Sacrileg, das denkbar größte Unrecht. Solches Unrecht begeht man nicht nur durch materielle Entweihung, sondern begeht auch im Gedanken der sich heilig Dünkende, der jenes Grab für unheilig hält. Wir werden freilich unter den Gräbern je nach den darin Gebetteten unterscheiden, wie unter den lebenden Menschen, nach dem Maße ihrer Sittlichkeit; aber wie auch der Verbrecher uns noch als Mensch gilt, so auch sein Grab noch als Grab.

Vier Mauern mit einem Dache sind ein Gebäude. Wir haben

aber vielleicht diesen Bau, obwol er sich als solcher im allgemeinen von keinem andren unterscheidet, dazu bestimmt, dass wir uns darin versammeln, um dort unsere Gebete zu verrichten: so ist er uns heilig, wird uns eine Kirche, ein Gotteshaus. Geschieht ohne und gegen unsren Willen in diesem Hause irgend etwas, wozu es nicht bestimmt war, so schaffen wir die Spuren davon bei Seite, und so ist es wieder wie es war: es bedarf keines Weihrauches und keiner besondren Handlungen, um es wieder zu heiligen. Kein Weihrauch kann aus irdischen Steinen heilige machen; das kann nur unser Gedanke.

252. Ein Begriff, welcher der Religion eigen ist, und allerlei tiefsinnige theologische Speculationen veranlasst hat, ist die Sünde. Wenn auch mehr oder weniger tief, bald mehr dogmatisch und speculativ, bald rationalistisch gefasst, immer bleibt dieser Begriff mystisch; die Ethik kann sich nicht auf ihn einlassen. Sie kennt nur schlechte, misfällige, tadelnswerte, schändliche u. s. w. Handlungen und Charaktere, Untugenden, Bosheit u. ä. — Der Begriff der Tugend ist der religiösen und der philosophischen Ethik gemeinsam, aber mit verschiedenem Inhalt. Der Frömmigkeit und der gottgefälligen Tat der Theologie stellt die Ethik die gute, wolgefällige, löbliche u. s. w. Handlung zur Seite. Erläutern wir auch an diesem Gegensatze die Verschiedenheit der philosophischen von der theologischen Ethik, und nehmen wir wieder die Ehe als Beispiel.

Die Religion, wesentlich mystisch, betrachtet auch die Ehe unter mystischer Beleuchtung, und erkennt nur die kirchlich geschlossene Ehe an. Auch unterscheidet sich in dieser Beziehung das Heidentum nicht von dem Monotheismus. Der Ehebruch auf diesem Standpunkte ist die Verletzung eines vor Gott abgelegten Gelübdes; und das außereheliche Geschlechts-Leben überhaupt, mag Ehebruch damit verbunden sein oder nicht, gilt als ein ungeistiges und gottloses Verhalten, als ein Versinken aus dem geistigen Reiche Gottes in materielles Naturleben. — Für die philosophische Ethik ist der Ehebruch ebenfalls ganz abscheulich, und auch ihr kann lüderliche Sinnlichkeit nur arges Misfallen erwecken, wie ihr Keuschheit sehr gefällt; aber ihr

Gesichtspunkt für die Beurteilung aller dieser Verhältnisse ist doch ein andrer. Die materielle Handlung kann ihre Natur nicht ändren; sie ist aber auch an sich nur die gleichgültige Hülle des Willens und der Gesinnung. Nur als Verwirklichung eines Willens erhält sie Bedeutung, Charakter, Wert; und dieselbe Handlung kann Ausdruck sehr verschiednen Willens sein. Weil nun die Gesinnung immer auf einen Lebensplan hinweist, so kann man auch sagen, die einzelne Handlung erhalte ihren Sinn erst durch den Zusammenhang mit allen Betätigungen einer Persönlichkeit. So kann sie, wie materiell sie auch an sich sein mag und für immer bleibt, doch durch ihre Beziehungen einen hohen geistigen Wert erlangen oder im Gegenteil mehr oder weniger schändlich erscheinen.

Ein Kind ist ein Natur-Product, wie ein gepflanztes Bäumchen oder ein sprossendes Saatkorn. Selbst wenn man eine von allem Materiellen ganz verschiedne Seele annimmt, ist auch das beseelte Kind nach der Beziehung, von welcher hier die Rede ist, durchaus Naturproduct: denn die Seele in ihren ursächlichen Beziehungen betrachten, heißt eben sie als Natur betrachten. Daran ändert auch der Glaube an den schöpferischen Gott, ohne welchen kein Haar wächst und vom Haupte fällt, durchaus nichts. Wie aber trotzdem die Religion die Kinder Geschenke Gottes nennt, so nennt auch die Ethik die Kinder ein sittliches Gut, nämlich wenn und insofern die Eltern sich die Kinder zu einem sittlichen Gute machen. Vater, Mutter, Kind sind Wörter, welche eine doppelseitige Bedeutung haben, eine physiologische und eine ethische. Wer Vater in der einen Bedeutung ist, ist es darum noch nicht in der andren; in jener ist er es von Natur, in dieser soll er es sein von Geist. Nun ist es gewiss ein Misklang, dass etwa jemand Vater ist von Natur ohne sich auch von Geist zum Vater zu machen, und solcher Misklang muss ethisch höchlichst misfallen. Für das Kind aber ist die eheliche oder außereheliche Empfängnis und Geburt völlig gleichgültig; denn es ist ein Product der Natur, auf dessen Gestaltung keine Gesinnung Einfluss hat. Wenn aber der Geist der Eltern in intellectueller oder ethischer Hin-

sicht sich vererben sollte, so müsste dies beim unehelichen Kinde genau so wie beim ehelichen geschehen. Aber unglücklich muss die Ethik ein Kind nennen, das keinen Vater im Geiste hat, ein Glück, welches doch selbst demjenigen Kinde nicht ganz fremd ist, dem der Vater früh gestorben ist. Doch ist das uneheliche Kind nicht unglücklicher als dasjenige eheliche, welches seine Eltern wegen deren Unsittlichkeit nicht achten kann. Wollte man aber gar den Bastard die Schuld seiner Eltern büßen lassen, so wäre das eine harte Ungerechtigkeit.

Diese Bemerkungen mögen genügen, um den Geist der philosophischen Ethik zu erläutern.

I.

Natur und sittlicher Geist.

253. Unter Natur wird hier das All verstanden, insofern es unter dem Gesichtspunkte der Causalität angesehen wird; unter Geist dagegen die freie Setzung eines sittlichen Zweckes. Also gehört auch die Seele unter die Natur, insofern sie Gesetzen der Notwendigkeit (psychologischen Gesetzen) unterworfen ist.

Nun ist schon in der Einleitung (§ 7) daran erinnert, dass Causalität Zufälligkeit bedeute; denn Zufall ist der Gegensatz zum zweckbewussten Willen. In der Natur aber, wohin wir auch blicken, selbst in den seelischen Bewegungen, dem Gewirr der Vorstellungen, Gefühle und Begierden, insofern sie im Mechanismus des Bewusstseins Gesetzen folgen, ohne von einem Zweck beherscht zu werden, zeigt sich ganz unleugbar nichts als Zufall. Wir können hier keinen Zug von dem in der Einleitung gezeichneten Bilde des blind bewegten Alls zurücknehmen. Das All ist wirklich so öde, wie es uns dort erschien; nur dass wir jetzt, da wir der Sittlichkeit in uns und unter den Menschen sicher sind, jener Tatsache ruhig gegenüberstehen. Das All an sich ist nichtig, wertlos; wenn es aber etwas ist und wertvoll, so ist es dies lediglich durch uns, durch unsre Sittlichkeit; und durch uns soll das Sein Bedeutung und Wert erlangen.

Die Natur ist, genau genommen, weder ein Organismus, noch ein Mechanismus; denn letzterer wird zu einem bestimmten Zwecke von einem seiner Absicht bewussten und über gegebene Mittel verfügenden Willen angefertigt; und erstrer ist ein Ganzes, das mit seinen Teilen durch sich selbst entsteht, indem die Teile seinem Werden und seinem Bestande dienen. Weder dieses noch jenes lässt sich von der Natur sagen. Sie hat überhaupt weder einen Zweck noch ein Centrum in sich; sie ist ein wogendes, nimmer rastendes Meer von Erscheinungen oder Ereignissen, deren jedes seine Bedingungen hat.

254. Seine Bedingungen hat jedes Ereignis einerseits in andren Ereignissen, andrerseits in den Factoren, aus denen es zusammengesetzt ist, um sowol zu seinem Bestande als auch um für andre Ereignisse zu wirken. Einen Complex von Bedingungen nennen wir ein Ding, insofern derselbe eine gewisse Dauer hat, um andren solchen Complexen oder Dingen zu widerstehn und auf andre wirken zu können; und insofern etwas wirkt und widersteht, erkennen wir ihm Kraft zu, und nennen es die Ursache der von ihm bewirkten Veränderung. Die Gestaltung und das Verhältnis der Bedingungs-Complexe zu einem Ereignis und das Maß der dabei wirksamen Kräfte nennen wir Gesetz.

Folglich sind *Ding, Eigenschaft, Kraft, Gesetz* nur Vorstellungen, nur gedachte Denkformen der Erscheinungen, welche wir darum Verstandes-Kategorien und nicht Vernunft-Ideen nennen, weil sie uns dazu dienen, die Erfahrung zu bilden, Tatsachen des Seins zu gestalten (§§ 17. 46).

Ding nennen wir ein in räumlichen und virtuellen Grenzen gehaltenes Ganzes von Bedingungen zu einem Geschehen.

Eigenschaften heißen die besondren Erscheinungs-Arten des Dinges.

Kräfte nennen wir die Erscheinungsarten des Geschehens z. B. Wärme, Magnetismus u. s. w.

Gesetze heißen die Verhältnisse der Bedingungen innerhalb des Geschehens.

Aber weder Kräfte noch Gesetze sind etwas Reales, also

auch nicht Eigenschaften und Dinge; sondern sie alle sind nur Formen, unter denen wir Erscheinungen in der Erfahrung (d. h. beim Zusammenstoße unser selbst mit andren Dingen) gestalten oder (wie man zu sagen pflegt) erfassen.

Das Ding verhält sich zwar immer in sich und gegen andre gesetzlich und notwendig; aber auch die formlosen Elemente, Erde, Wasser, Luft, Licht, und deren wechselnde Eigenschaften, endlich ihre und der Dinge wandelbare Maße der Kraft gehören mit zu den Bedingungen des Geschehens und heißen Umstände. Hiermit werden dieselben als zufällig vorhanden gefasst, insofern gerade solche Umstände vom Wesen und Bestande der Dinge nicht gefordert werden, da diese auch andre Umstände ohne Schaden zulassen. Selbst das Zusammenkommen der Dinge, wonach sie freilich notwendig als Kräfte wirken, gehört zu den zufälligen Umständen; denn die Dinge wären dieselben geblieben, auch wenn sie nicht zusammengekommen wären.

Die Bedingungen sind bedingt; denn nur unter Bedingungen (durch Ursachen nach Gesetzen) können Körper und Umstände sich überhaupt zu Bedingungen (Dingen) vereinen. Durch Ursachen (Kräfte) werden die Körper hierhin oder dorthin geführt; zufällig treffen sie hier oder da mit diesem oder jenem Körper zusammen, der ebenso durch irgend welche Ursache hierher gelangt ist. So bilden sie nun zusammen eine Combination von Bedingungen und bewirken ein Ereignis, in welchem vielleicht ein umfassendrer Complex von Bedingungen (ein größeres, kräftigeres Ding) entsteht oder die schon gegebenen Complexe aufgelöst werden.

255. Sieht man nun so die Bedingungs-Complexe als Kräfte an, so erscheinen in den erfolgenden Ereignissen die Kräfte (Dinge) als einander bekämpfend, und einander widerstehend oder sich mit einander verbindend in den mannichfachsten Formen und Maßen, welche allemal gesetzlich bestimmt sind und notwendig erfolgen. — So entstehen und vergehen in chemischer Mischung und Lösung, welche von Temperaturen und Aggregat-Zuständen beherscht werden und solche bewirken, Kristalle, Pflanzen, Tiere aller Art. Was sich bindet, was sich

eint, bildet eine Form, gewinnt Gestalt; was sich löst, verliert die Gestalt, wird formlos. So ist auch die Erde selbst geworden, und ebenso wird jedes Ding auf ihr, und alles um sie her im All. Da verschwindet von den Urstoffen und Urkräften, den Urbedingungen, nichts (als etwa nur vor unsrem Blick), da tritt nichts zu denselben hinzu ins Dasein (als etwa nur vor unsre Sinne); aber Formen und Gestalten wandlen unaufhörlich und zersetzen und formen sich aufs neue. Die Natur ist das unendliche Meer der ruhelosen Materie, das nicht ab- nicht zunimmt, aber ohne Unterbrechung wogt, ohne Mittelpunkt und ohne Ziel in völliger Gleichgültigkeit gegen das Ganze, wie gegen die einzelne Woge, gleichgültig, ob Sturm oder Stille herscht, ob die Welle hoch geht oder sich eine Spiegelglätte ebnet.

Jede Welle in diesem All gestaltet ein Wesen und bildet einen Bedingungs-Complex und sogar einen zweiseitigen: denn sie ist Wirkung vorangegangener Wellen und Ursachen folgender. Diese Wesen sind in ihrer unendlichen Anzahl teils gleich oder mehr und weniger ähnlich, teils ungleich oder mehr und weniger unähnlich, d. h. sie erscheinen von derselben oder einer andren Art, Gattung, Classe. Was das eine bei einer Begegnung mit andren leidet und wirkt, würde in ganz derselben Begegnung auch ein andres gleiches leiden und wirken; denn das eine und das andre sind zwei gleich geformte Bedingungs-Complexe mit gleichen Kräften. Die vielen einander gleichen Wesen (Exemplare derselben Art) erfahren aber nicht sämmtlich gleiche Begegnungen; sie finden nicht sämmtlich gleich günstige Lebensbedingungen und stoßen auf stärkere und auf schwächere Wesen, die ihnen freundlich oder feindlich oder gleichgültig und angenehm oder unangenehm sind. So waltet der Zufall für jedes einzelne Wesen besonders, für das eine zum Glück, für das andre zum Unglück. In diesem Zusammentreffen oder im Kampfe der Wellen verschlingt bald hier bald dort die eine die andre, schlägt über sie fort und nimmt sie in sich auf. Dabei stärkt sich der eine Complex, in welchem der andre verschwindet. Was einmal gestärkt ist, hat Aussicht nicht so bald zu vergehen oder einem Stärkeren zu begegnen, von dem es verschlungen würde. So läuft denn im Ganzen alles

auf eine wachsende Stärkung gewisser Complex-Formen hinaus; hat auch manches Exemplar einer stärkeren Form das Unglück in der Begegnung mit einer noch stärkern zu unterliegen, oder unter der Ungunst der Elemente, unter dem Mangel an Nahrung zu vergehen: so heben sich doch viele andre derselben Form, weil sie in günstigere Verhältnisse geraten und nur schwächern Feinden begegnen. Kurz es bilden sich in dem bewegten Meere von Stoff und Kraft so viel feste Arten der Gestaltung oder Typen als möglich, d. h. eine unendliche Menge von Geschöpfen in allen möglichen Formen. Jede Art dieser Wesen ist fortwährenden Angriffen durch die Wesen andrer Art und eben so sehr den Angriffen der Elemente (der noch nicht geformten Stoffe) ausgesetzt und findet seinen Bestand lediglich in Aneignung oder Verzehrung andrer Geschöpfe und elementarer Bestandteile. Bei diesem Kampfe aber liegt die Sache doch so, dass niemals eine Wesens-Art so mächtig werden kann, alle andren Arten zu vernichten; auch schmeckt nicht jedem Wesen jedes als Nahrung. Die schwache Art bedarf für ihre Existenz wenig; sie ist klein, aber fruchtbar, zahllos; die starke Art bedarf viel, findet dies nicht überall, und lebt in wenigen Individuen. Das Schwächere kann oft von dem Stärkeren, weil es schwerfälliger ist, nicht erreicht werden und nimmt diesem die Nahrung weg. So kann sich trotz des rücksichtslosesten Kampfes doch eine unzählige Menge von Wesens-Arten neben einander recht wol erhalten.

256. Hier soll weder der Kampf ums Dasein geschildert werden, noch auch ist hier eine Schöpfungsgeschichte zu schreiben. Nur dies ist immer wieder hervorzuheben, dass, mag es sich um die Erde überhaupt oder um die Ereignisse in und auf ihr handlen, in all dem kein andres Centrum zu sehen ist, als das mathematische (astronomische), und kein andrer Zusammenhang als der causal-zufällige. Nichts auf Erden ist Mittelpunkt für etwas, und nichts außerhalb der Erde ist Mittelpunkt für sie, wie vielfach sie auch von der Sonne Wirkungen erfährt. Nirgends ein Zweck. Man hat wol auf die höchst merkwürdige Tatsache hingewiesen, dass das Eis leichter ist als das Wasser. Wäre dem nicht so, sondern wäre, wie man nach dem allge-

meinen physikalischen Gesetz erwarten sollte, das Eis schwerer als das Wasser, so müsste notwendig, hat man gesagt, die ganze nördliche Hälfte Europas bis südlich von den Alpen, so weit eben im Winter Flüsse, Teiche, Seen zu Eis gefrieren — unwirtlich sein, für Menschen unbewohnbar; und damit wäre der vielleicht günstigste Teil der heutigen Erde für die Entwicklung der Menschen verloren. Ich will dies alles nicht bestreiten; ich leugne nur, dass damit bewiesen sei, der Mensch sei Zweck der Erde, und es sei die Bestimmung der letztern, der Menschheit einen ihrer Entwicklung günstigen Wohnort zu bieten. Hätte die Erde diese Bestimmung, so wäre sie recht unzweckmäßig gestaltet. Die Ansammlung der Wasser in der südlichen, des Festlandes in der nördlichen Hälfte der Erde, die continentalen Colosse Asien und Afrika mit ihren großen aller Menschen-Cultur feindlichen Landstrecken begünstigen die Ansicht nicht, dass die Erde des Menschen wegen gebildet sei. So ist es wol ratsamer zu sagen, die Erde sei zwecklos geformt, als unzweckmäßig; sie ist, wie sie eben zufällig nach Gesetz und Umständen geworden ist, und trägt solche Geschöpfe, wie eben auf ihr entstehen und sich erhalten konnten, wobei immer das Gesetz unter allerlei Zufälligkeiten maßgebend war. Nach Millionen Jahren wird die Erde eine ganz andre Gestalt haben als heute, mit andrer Gunst und andrer Ungunst gegen die Menschheit.

Weder auf der Sonne, noch auf der Erde, weder für jene, noch für diese — nirgends ein Zweck. Die Blüten, welche der warme März und April gezeitigt haben, lässt die kalte Mainacht erfrieren; die Frucht, welche die Sommer-Sonne der Reife nahe gebracht hat, zerschlägt ein Hagel. Weder der Sonne noch der Erde ist die irdische Fruchtbarkeit Zweck, und was sie an Organismen hervorbringt ist für niemand und nichts da. Die Pflanze ist nicht da, um die Tiere zu nähren, und die Tiere sind nicht um der Pflanzen willen; und keine Pflanze und kein Tier ist für die andre Pflanze und das andre Tier, noch auch ist irgend etwas für sich um seiner selbst willen. Aber alles und jedes lebt causaliter durch andres Lebendes, und keins fragt, was das andre braucht. Ungeziefer und Schmarotzer zer-

stören die edelsten Wesen, oder fressen das, was die edelsten Wesen gebrauchen wollten. Die Natur kennt eben keine Hierarchie, keine Stufenleiter von mehr oder weniger edlen Wesen, wie allerdings der Mensch sie sich denkt. — Und so wie wir es heute sehen, so war es in jenen frühern Epochen der Entwicklung der organischen Arten. Kraft in irgend welcher Form und glücklicher Zufall sind und waren in der Natur das einzig maßgebende. Jede Art dehnte sich aus oder zog sich zusammen und schwand, gedieh und hob sich sogar zu höherer Organisation oder gestaltete sich um und verkam, wie es notwendig geschehen musste.

Was notwendig, nach Gesetz, nach Zufall, was unter Bedingungen geschieht, geschieht weder durch sich selbst noch auch um sein selbst willen: in der Natur gibt es kein Selbst, und also auch keinen Zweck, sondern nichts als vom Gesetz bestimmtes, aber vom Zufall veranlasstes Geschehen.

257. In der Entwicklung der Oberfläche der Erde sind zwei Epochen von hervorragendster Wichtigkeit. Die erste ist folgende.

Durch irgend einen unbekannten Zufall entstand auf Erden ein Wesen, das jeder Aenderung, die sich an seinem Bestande vollzog, jedes Zuwachses und jeder Abnahme seiner Kraft inne ward durch ein Gefühl der Lust und des Schmerzes: ein tierisches Wesen. Da hatte sich also das für ewig unbegreifliche Wunder ereignet, dass mitten in der äußern Welt und ihrem Entwicklungslaufe eine ganz andre, eine innre Welt entstanden war.

Denn, wie jenes Wesen zufällig entstanden war, so ging es auch zufällig nicht unter, sondern breitete sich aus. Zum Gefühl gesellte sich Bewegung: das war ein großer Gewinn im Kampf ums Dasein; denn die Bewegung suchte die Lust und floh den Schmerz. Das Gefühl selbst steigerte sich zu Erkenntnis und sogar zu Ueberlegung — alles zufällig; und so kam es denn auch — ganz zufällig, dass

in einer zweiten Epoche dasjenige Wesen hervortrat, zweifüßig und zweihändig, welches dem Zufall den Krieg ansagte, indem es Vernunft als Zweck setzte. Voraus verkündet war

dieser Gegensatz des Menschen zum Zufall schon längst durch die Reihe der entwickeltern Tiere, und lange lebte der Mensch nicht besser, nicht anders als das Tier, nicht weniger dem Zufall hingegeben, bis er sich als solchen erwies, als welcher er seitdem gilt und immer mehr sich betätigt, als „der erhabene Fremdling, der Gedanke“. Zoologisch, nach Natur, war er schon lange Mensch, bevor er es auch geistig ward.

Wie zufällig aber immerhin geworden:

„Jetzt stand der Mensch und wies den Sternen
Das königliche Angesicht“.

Er gab der Natur den Zweck und den Mittelpunkt, der äußern und der innern Natur, den Zweck welchen sie bis dahin nicht hatte — seine Vernunft, sein Selbst. Er sprach: Ich! und alles das ist mein, mir gegeben, damit ich es behersche, für mich gebrauche, Land und Meer, Pflanze und Tier. Sonne, Mond und Sterne sind die Lichter meiner Wohnung; meinen Willen vollführen meine Boten — die Naturkräfte. Die Sonne leuchtet, ja; doch nicht sie — mein Auge schafft das Licht und die Farbe, und mehr als das — die Harmonie der Farben und das Ebenmaß der Formen. Der Wald, der Wind, das Wasser rauscht und tost, Getier heult und summt und pfeift und quakt; doch schafft mein Ohr Schall und Ton, und mehr als das — den Wolklang und Einklang der Musik und des Gesangs, eine besondre Welt der Symphonie, und endlich den gedanken-beladenen Laut. Der Sonne, der Luft ist mein Auge und mein Ohr ein Zufall, aber zufällig Herr und Schöpfer. In mir hat sich das All zufällig selbst überwunden, hat in mir die Vernunft entstehen lassen und hat der Vernunft sich und mich unterworfen. Meine Vernunft will ein ihr gemäßes All — einen Kosmos, Wahrheit, nämlich logische Erkenntnis, einen selbstbewussten Willen und gute Tat, schöne Gestalt; sie will ein intelligibles Reich über der Natur, eine Welt der Humanität*).

*) Die Frage, ob es außer den Menschen irgendwo noch vernünftige Wesen gibt, kümmert mich nicht. Die meisten Gestirne, vielleicht alle, verraten Verhältnisse, unter denen ein menschliches Wesen nicht existiren kann. Ich schrecke vor dem Gedanken nicht zurück, dass im unendlichen All bloß die Erde Menschen trägt, und bloß die Menschen vernünftige Wesen sind. Der

II.

Der Kosmos.

Das Wahre, Schöne und Gute.

258. Drei Ideen sind die Sternbilder am Himmel der Humanität: Wahrheit, Schönheit, Güte. Sie haben das Leben des Menschen von Anbeginn erleuchtet und geleitet; aber ihre Zusammenfassung zu solcher Dreiheit der die Tätigkeit der Menschen beherschenden Mächte ist meines Wissens jung und schwerlich schon ein Jahrhundert alt.

Sie bezeichnen die Erhebung des Menschen über die Tierheit. Ihre Analogien und ihre Grundlage haben sie im Wesen des Tieres. Zu diesem Wesen, im Gegensatz zum Pflanzen-Leben, gehören ja die drei Tätigkeiten des Vorstellens, Fühlens und Begehrens, welche zwar in den niederen Formen des Tier-Reiches nur im Keime vorhanden sind, aber in den höheren Tieren sich immer mehr entwicklen, bis sie im Menschen, zumal in dessen geschichtlichem Leben, sich zur Wissenschaft, zur Kunst, zur Sittlichkeit entfalten.

Die Wissenschaft erhebt und erweitert das vorstellende Erkennen zur unbegrenzten begrifflichen Erfassung des Alls, wandelt es zu einer logisch gestalteten Tat. Die Erkenntnis lehrt das Tier, wessen es zu seiner Erhaltung bedarf, was es zu fliehen und was zu suchen hat; den Menschen löst seine höhere Erkenntnis aus dem Banne des knechtischen Dienstes für das leibliche Leben und schafft eine vernünftige Welt, schafft Wahrheit. — Die Kunst erhebt uns über das egoistische materielle Genießen, das die Dinge zerstörende Verzehren, zu einem liberalen Genusse der reinen Form, der Schönheit der Natur und des geistigen Lebens. Sie erreicht dies dadurch, dass sie neben die lebendigen Geschöpfe und wirklichen Gebilde der Natur eine

---

Mensch ist so groß, dass das All zufrieden sein mag, bloß auf der kleinen Erde Menschen zu haben.

Der Mensch weiß vieles noch nicht, was er einst, vielleicht morgen, lernen wird; er kann vieles noch nicht, was er einst können wird. — Einiges aber wird er niemals begreifen, niemals können. Was folgt daraus?

Aus Nicht-Wissen und Nicht-Können folgt logisch nichts.

Nachahmung derselben schafft, welche nur die Formen der Dinge, abgelöst von deren wirklichem Dasein, dem Anblicke darbietet. Das lebendige, materielle Ding erweckt pathologische Gefühle in uns, Lust und Unlust, Begehren und Furcht; wir fühlen es sinnlich, wie es in unsrem Bestande uns fördert und uns nützt, oder uns schädigt und hemmt; auch zeigt es sich in der Form immer beschränkt, zufällig, geschädigt und in seinem Wachstum gestört. Indem uns die Kunst dieselben Dinge in ihrer wesentlichen, idealen Form zeigt, die Form abgelöst hinstellend, zwar an einem Stoffe haftend (weil ohne irgend welchen Stoff die Form nicht erscheinen könnte), welcher aber nur den Zweck hat, Träger dieser Form zu sein, welcher sonst toter Stoff, Masse, ist und vor der ihm ganz fremden, vom Künstler angetanen Form unsrem Bewusstsein völlig entschwindet (wer sieht einen Stein, wo er eine Aphrodite, einen Zeus sieht?): so bietet sie uns diese bloße Form zum reinen, uneigennützigen Genusse. Die Begierde, wie die Furcht (sei es im Tier oder im Menschen) sieht nicht; der Künstler lehrt uns die Natur sehen — ohne Leidenschaft und Affect. Vor dem lebendigen Löwen, dem wir in der Wüste begegnen, zittern wir und sehen ihn nicht; der Anblick des lebendigen nackten Weibes erregt im Manne sinnliche Gier und Leidenschaft, aber er sieht sie nicht; den Löwen, das Weib der Kunst sehen und betrachten wir mit formalem, idealem Gefühl. Durch Gewöhnung, die Formen der Kunst zu schauen, lernt man auch die Formen der wirklichen Natur-Gebilde leidenschaftslos erfassen; wir betrachten auch das lebendige, wenn nur bekleidete, Weib rein formal, ästhetisch und ethisch*), wir schauen auf ein Gebirge, ohne an dessen Nutzen und Schaden zu denken, als ein Ganzes formal gefälliger Formen und Farben; wir blicken auf ein wogendes Getreidefeld, auf einen Baum mit ästhetischem Behagen, ohne den Gedanken des Vorteils durch Nahrung oder Schatten. — Der Wille endlich fasst die Dinge nicht auf, weder Materie noch

*) Der Harem und die strenge Verschleierung der Frauen in mohammedanischen Reichen steht in Abhängigkeit von der Verbannung der Kunst aus denselben.

Form, weder causale und materielle Form (Ding-Einheit, Ursache und Gesetz), noch erscheinende Form (Schönheit), jene der Wissenschaft, diese der Kunst überlassend; sondern seine Sache ist es, zu herschen und zu gestalten. Er geht nicht wie die Kunst auf den bloßen Schein, sondern wie das Erkennen auf die volle Wirklichkeit, aber nicht um sie aufzufassen wie sie in Wahrheit ist, sondern um sie nach Bedürfnis und Vernunft des Menschen zu verwerten.

Schönes hervorbringen mag derjenige, der es kann; die Befähigung dazu ist eine Gabe des Schicksals: wem diese nicht geworden, hat nicht die Pflicht, künstlerisch zu schaffen. Selbst der bloße Genuss der Kunstwerke erfordert ein Maß der Begabung, das nicht Alle in gleicher Höhe haben, und auf höherer Stufe, mit tieferm Verständnis, setzt er sogar besondre Studien und Uebungen voraus, zu denen nicht jeder den Drang fühlt und Gelegenheit oder Zeit findet. — Die Wissenschaft fördern ist ebenfalls ein Glücksloos, dessen sich nicht jeder erfreut. Ferner ist die Erkenntnis heute so ausgedehnt, dass selbst der umfassendste Geist nur ein Bruchstück davon beherschen kann. Ein gewisser Grad der Bildung, dessen Höhe aber innerhalb weiter Grenzen schwanken muss, kann zwar von jedem gefordert werden; aber es gibt viele Bedingungen, unter denen man sich mit der niedrigsten Stufe begnügen muss. — Wenn demnach Kunst und Wissen zwei Ideen sind, die sich nur bei den Bevorzugten finden, und keine allgemeine Pflicht bedingen: so ist dagegen das Wollen und Handlen vom menschlichen Wesen unzertrennlich. Das Leben des Menschen bedeutet Wollen, und dieses schließt die unausweichlichen und unerlässlichen Forderungen der Sittlichkeit in sich ein. Sind die beiden andren Ideen für jeden Einzelnen facultativ, so ist die Idee des Guten zu allen Zeiten aller Orten wirklich und ist, wenn und wo es Menschen gibt, absolut notwendig, für den Einzelnen wie für die Gesellschaft obligatorisch. Zum Guten ist der Mensch bedingungslos verpflichtet, und bei ihm geht das Wahre und das Schöne zu Leben. Nur von der Idee des Guten hervorgerufen, treten auch die richtige Erkenntnis und die Kunst in das Reich

des Guten, und wirken dann allerdings dankbar auf die Sittlichkeit zurück. Sie werden nicht bloß höchst woltätig zur Förderung des Guten, sondern sind demselben für dessen höhere Entwicklungsstufen unentbehrlich.

In der Wissenschaft, an sich genommen, hat der Mensch Objecte und besitzt er deren Erkenntnis; als Künstler zeigt er die Fähigkeit, gefälligen Schein hervorzuzaubern. Das Object wie das Kunstwerk aber bleiben ihm etwas äußeres, fremdes; er ist nicht, was er weiß, und ist nicht was er bildet. Sein Wissen und sein Bild mögen hohes Lob verdienen; sein Wissen und Bild ist nicht Er. Gilt er selbst in seiner Körper-Gestalt als wolgefällig, so ist er es als Natur-Product und steht dadurch in gleicher Linie mit schönen Pflanzen und Tieren; hat er Wissen von sich selbst, Selbstbewusstsein, so ist er ein Subject-Object, ein Ich-Ich, ein Spiegel, der sich in sich selbst spiegelt, auch so nur ein hoher Mechanismus. Im Lichte der Ethik aber durch sein Wollen ist der Mensch gut; denn sein Wille ist Er, durch seinen guten Willen macht er sich gut (S. 78) und schafft er sich zum Bürger eines rein intelligiblen Reiches. So macht er das Richtige zum Wahren, das im Schein Gefällige zum Schönen. — Hier steht ein Baum: das mag richtig sein; und alles was die Botanik über das Wachstum des Baumes und der Pflanze lehrt, mag richtig sein — wahr wird es erst, indem das alles im Zusammenhange der Vernunft erkannt wird. Hier ist das Bild eines Baumes: es mag wolgefällig sein; schön wird es erst, indem es die in dem Baume gesetzte Vernunft darstellt.

Stehn nun also Wissen und Kunst in Abhängigkeit vom Guten, so erscheinen sie nun auch in ganz andrem Lichte. Das Wissen an sich mag richtig und zutreffend sein — zur Wahrheit, zur Ueberzeugung wird es erst durch den Zusammenhang mit dem Guten, und dadurch wird der Forscher selbst wahrhaft. Das Bild der Kunst mag naturtreu sein — schön ist es darum noch nicht; so lange es nur zu unsren Sinnen und unsrem Verstande spricht, ist es bloß angenehm (und die unsittlichen Bilder können recht naturgetreu sein). Aber als Ausdruck der Wahrheit und zum Ruhme des Guten, die Liebe zur Wahrheit

und Güte pflegend, die Intelligibilität des Alls darstellend, wird die Kunst ideal und gelangt zur Schönheit, und auch der Künstler wird wahrhaft.

So umfasst das Gute, als Höchstes, alles und zieht es zu seiner Höhe empor, indem es dessen Wesen seinem eigenen Wesen anähnlicht, es mit seinem Geiste durchhaucht. Es ist die wahrhaft schaffende Idee, die, indem sie sich selbst verwirklicht, auch jedes andre (wissenschaftliche, künstlerische, industrielle) Streben sich aneignet.

Obwol die drei Ideen sich vielfach mit einander verflechten, so sind sie doch durch ihren Inhalt völlig von einander verschieden; jede ist eigentümlich und ursprünglich, keine kann von der andren abgeleitet werden. Das Schöne als solches kann nicht mit dem Guten und Wahren, das Wahre nicht mit dem Schönen und Guten identisch sein. Das Wahre und Gute kann allerdings auch schön erscheinen; aber die Idee der Schönheit ist nicht die der Wahrheit und der Güte. Allerdings aber lassen sich die drei Ideen zu einer höhern zusammenfassen, und dies ist die Idee der Humanität, deren drei Seiten jene ausmachen.

259. Wenn nun hiernach die Güte für die ethische Betrachtung als die ursprünglichste Idee angesehen werden muss (wie auch psychologisch in Fleiß, Aufmerksamkeit, Selbstkritik, ohne welche Wissenschaft und Kunst unmöglich wäre, offenbar ein Willensmoment, Wahrhaftigkeit liegt): so gebürt doch in andrer Hinsicht der wissenschaftlichen Erkenntnis vor dem Wollen der Vorrang, da ohne sie weder zweckmäßiges Handlen noch sittliches Verhalten möglich, überhaupt ein sicheres und festes Streben undenkbar wäre. Daher und weil gerade das Wesen der Erkenntnis am leichtesten verkannt oder am meisten übersehen wird, muss ich gerade den ethischen Charakter der Wissenschaft besonders betonen.

Man muss zuerst der ganz falschen Vorstellung von unsrer Erkenntnis der Natur entgegentreten, als verhielte sich dabei des Menschen Geist wie ein objectiver Spiegel der Natur. Wäre dem so, so wäre es richtig, zu fragen, welch einen Wert des Menschen Geist dadurch gewinne, dass er die Natur, das heißt,

Wertloses, Zufälliges in sich abspiegle; und wenn die Wissenschaft Technik und Beherschung der Natur zu unsrem Nutzen erzeugt, so schafft sie auch damit nur Zufälliges. Unsre Naturwissenschaft aber, obwol nur die Fortsetzung der gemeinen Warnehmung und darum auch immer nur ein subjectives Gebilde, ist dennoch von dieser völlig verschieden, ist eine höhere Weltschöpfung; sie ist es zunächst, welche (theoretisch) einen Kosmos setzt.

Bleiben wir also nur dabei, dass unser Erkennen eine subjective Tätigkeit ist*); bleiben wir dabei, dass wir kein Ding an sich erkennen, was heute kein Denker mehr leugnet: so folgt daraus nicht, dass wir in leerem, falschem Schein versinken, sondern dass unser Erkennen der Natur eine schöpferische Tat, die Natur, wie wir sie als unser Object haben, ein logisches Gedankengebilde unsrer Vernunft ist; und so schaffen wir das All, wie wir es denken. Wir denken es aber als Kosmos, wir bauen es auf als eine wolgeordnete, gesetzmäßige Welt. Die Warnehmung gibt uns jenes Wirr von unzähligen Geschöpfen und klebt am Dasein in Raum und Zeit: sie ist ein Bildersaal des Zufälligen; Begriff und Gesetz der Wissenschaft aber zeigen Ordnung und Notwendigkeit, Zusammenhang und Ewigkeit. Die Astronomie schafft aus Lichtquellen, die bald hier bald dort am Himmelsgewölbe flimmern, Weltkörper die in festen Bahnen nach Gesetz und Maß wandlen; Zoologie, Botanik und Geologie schaffen eine geordnete Reihe, ein System von Wandlungen der Erde und irdischer Geschöpfe; die Geschichte endlich zeigt den Menschen in seiner geistigen Entwicklung, wie er allmählich den Kosmos aufbaut, wie er Herr des Zufalls wird, indem er ihn durchschaut. Des Menschen wissenschaftlicher Geist

„Leiht den Sphären seine Harmonie"

und lässt das Weltgebäude prangen in seiner „Symmetrie".

Die falsche Ansicht vom Wesen der Wahrheit (sagen wir: der Irrtum über Kant's Ansicht) hat Manchen verwirrt, hat ihm die unheimliche Furcht eingeflößt, er versinke in den Abgrund

*) Zu allem was in diesem Buche über die Subjectivität unsres Erkennens und über das Wesen der Erscheinung gesagt ist, wolle man meinen Aufsatz in der Zeitschr. f. Völkerpsych. vergleichen, Bd. IX. (1877) S. 1—50.

des Nichts, des leeren Scheines. Dies hat uns z. B. der Dichter Heinrich von Kleist (Gesammelte Schriften. Berlin 1863. I. S. XX) in einem Briefe an seine Braut als Trübsinn erzeugendes Selbsterlebnis mächtig ergreifend geschildert. Er will seiner Braut den Grundgedanken der kantischen Philosophie darstellen, weil ihn derselbe „in seinem Tiefsten aufs schmerzhafteste erschüttert“ habe: „Wenn alle Menschen, sagt er, statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, seien grün, und nie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeige, wie sie sind, oder ob es nicht etwas hinzutue, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehöre. So ist es mit dem Verstand. Wir können nicht entscheiden, ob das was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint.“

Der Irrtum, dem hier Kleist zum Opfer fällt, ist folgender. Wie sollten die Augen, mit oder ohne Glas, dem Menschen die Dinge zeigen, wie sie sind, ohne gesehen zu werden, da es eben zum Wesen des Dinges gehört, gezeigt und gesehen zu werden? Das Ding an sich ist freilich weder etwas Gesehen- oder Gehört- und Betastet-Werdendes, noch etwas durch Verstandes-Kategorien zu Erfassendes, nicht das Geeigenschaftete, nicht das Verursachte. Was ist das Ding an sich? Es ist die Möglichkeit, aus welcher unsre Sinne Gesehenes und Gehörtes und Betastetes hervorzaubern, und unser Verstand Eigenschaften und verursachte Wirkungen entwickelt. Das von den Sinnen Empfundene und das vom Geiste Begriffene sind die vom Geiste geschaffene wahrhafte Wirklichkeit und wahrhafte Wahrheit*).

*) An dem Beispiele Kleists ersieht man wol, wie notwendig und wie gut es für Schiller war, nicht eher zur Dichtung zu gehen, als bis er Kant in sich verarbeitet hatte und mit seiner ethischen Disciplinirung fertig war. Für Kleist und noch mehr für einige andre deutsche Dramatiker unsres Jahrhunderts, die poetisch höchst begabt waren, bleibt es zu bedauren, dass sie es verschmäht haben, von Schiller zu lernen, wie man theoretisch und ethisch an sich zu arbeiten hat. Die ungünstigen Urteile Goethe's über die Philosophie darf man ihm verzeihen, seiner Größe wegen; wenn ihm kleine Geister sein Verdict ohne Verständnis nachbeten, so muss man es unbeachtet lassen, ihrer Kleinheit wegen.

Wenn wir die Dinge im All und die ganze Natur Erscheinung nennen, so muss man nur nicht glauben, Erscheinung sei ein Glanz, der von dem Ding an sich ausstrahlt, ein Glorienschein oder eine lügnerische Fata Morgana, ein Schatten-Gebilde. Nichts von all dem. Jenes Wort will sagen, dass unsre Erkenntnis eine freie Schöpfung des Geistes ist, obwol eine solche, zu der die Realität zum Teil die Bedingung geliefert hat. Erscheinung ist die uns durch unser Zutun erscheinende, von uns durch unsre geistige Arbeit aufgenommene, darum von uns geschaffne Wahrheit.

Noch mehr, der Geist ist auch Erscheinung, oder genauer die andre Seite der Erscheinung selbst. Er ist der Ort, wo die Erscheinung gebildet wird. Eigentlich gibt es nur Schöpfung von Erscheinungen; jede Erscheinung aber zerlegt sich in erscheinendes Ding und erscheinenden Geist, in Inhalt und schaffenden Ort. Der wahrhafte Schöpfer der gesammten Erscheinung, des Dinges und des Geistes, des Inhaltes und des Ortes ist das Ding an sich oder das Absolute selbst.

Darum ist die Erscheinung wahr und der Geist, der sie schafft, wahrhaft.

260. Mit der Wissenschaft Hand in Hand geht dann die Werktätigkeit. Immer weniger zittert der Mensch vor dem Zufall, immer sicherer wird er denselben zum Gehorsam zwingen. Trennende Meere werden Mittel der Verbindung; das Gebirge soll des Menschen Wege nicht kreuzen, benachbarten Völkern nicht wehren, sich die Hand zu reichen; Landengen sollen seine Schiffe nicht hemmen, die Güter der einen Stelle der Erde nach allen andren Orten zu bringen. Noch unmittelbarer schafft sich der Mensch Früchte und Blüten der fremden Flur, indem er sie auch auf der einheimischen pflanzt; die Pracht des Südens hat er nach dem armen Norden getragen, mit dem Eise des Winters kühlt er die heißen Sommer. Er wandelt Wüsteneien in fruchtbaren Boden; er züchtet und bringt eigenartige Pflanzen und Tiere hervor. Er corrigirt den Zufall (§ 116).

„Seht an, das hat der Mensch getan!“

Jetzt, da wir gar nicht mehr von Personen reden, sondern

die Grenzen des intelligiblen Reiches ausmessen, die Sittlichkeit der Menschheit darstellen, sind wir auch erst in den Stand gesetzt, die Sittlichkeit der Industrie zu begreifen. Dass der Fabrikherr vielleicht ein gewinnsüchtiger, schwelgender Bedrücker des Arbeiters ist, dass der Arbeiter vielleicht neidisch und gedankenlos sich an die Stelle des Fabrikherrn wünscht, dass weder der eine noch der andre weiß, was er tut: das mag sein; und wenn es so ist, so ist es zu bedauren, ist ethisch verwerflich, und muss besser werden. Auch hier muss der Zufall corrigirt werden. Die Industrie, die Fabrik aber als Schöpfung der Menschheit, Erfindung großer und edler Männer, welche des Menschen Kraft durch Benutzung der toten Naturkräfte ins Unermessliche steigert, der Vernunft immer umfassendre Herschaft, der Sittlichkeit immer weiteren Boden schafft: sie ist sittlich ohne Rücksicht auf Herrn und Arbeiter.

261. Und endlich die Kunst.

„Ihr holdes Bild hieß uns die Tugend lieben“,

und was die Wahrheit uns zu erkennen gab, lässt sie uns als Schönheit fühlen*).

Die Kunst ist noch mehr als die Wissenschaft der Gefahr ausgesetzt, als bloße Copie der Natur zu gelten. Dann wäre sie ein geistloses, ein kindisches Tun, ein ebenso abstoßendes, als wertloses Spiel. Der Künstler aber, fern davon, Copist der Natur zu sein, zeigt uns die Wirklichkeit im Lichte einer schaffenden Vernunft. So erscheinen in der Kunst die Arten der Naturwesen als Ideen der Natur, die Ereignisse der Geschichte als Ideen des Geisteslebens (S. 78). Hier erblicken wir die Geschöpfe der Natur in der Gestalt, welche sie haben würden, wenn die Natur ein Künstler wäre, wir erbliken die Natur-Wesen in ihrer typisch-idealen, überirdischen Gestalt. Auch den Menschen führt sie uns vor in allen Lagen und in jeder Tätigkeit, um uns seine Arbeit, seine Schmerzen und seine Freuden zum Mitgefühl darzubieten**).

*) Ich brauche wol dem Leser nicht zu sagen, dass obige Verse und Anspielungen sämmtlich aus einem Orte stammen: aus *den Künstlern* von *Schiller*.

**) Man muss nur nicht die bildenden Künstler oder die Musiker fragen, welche Idee sie haben ausdrücken wollen. Genug, wenn sie die Idee geschaut

Und die Geschichte erscheint in der Dichtung als geleitet von einer Vorsehung, welche Ideen verwirklicht.

Und nun erst gebe ich die Definition von Wahrheit. Wahr ist die Erkenntnis, die an sich nur richtig ist, insofern sie sowol selbst ein Erzeugnis des ethischen Triebes im Menschen ist, als auch eben darum in Zusammenhang und in Harmonie mit allen sittlichen Schöpfungen der Menschen steht, und dadurch zum Organ der Sittlichkeit wird, welches fortdaurend Gutes gebiert.

262. Vernunft, Humanität, Idee, Sittlichkeit — es sind Synonyma. Alles was der Vervollkommnung des geistigen Lebens dient, jede vernunftgemäße Schöpfung, Einrichtung und und Tat (sei sie noch so klein) ist sittlich. Daher hat man oft solche Definition wie „vernunftgemäße oder Humanität fördernde Handlungsweise und Ordnung des Lebens" an die Spitze der Ethik gestellt. Ich zog es vor, dieselbe erst nach einer langen Entwicklung zu geben, durch welche sie, meine ich, erst einen reichen und deutlichen Inhalt gewinnt.

Es muss nun auch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, wie durch das in diesem Abschnitt Bemerkte alles früher über den Verkehr und die Industrie, über Kunst und Wissenschaft Gesagte seine volle Bestätigung findet. Wir sehen jetzt klar, wie alle Cultur und Civilisation unter die Idee der Vollkommenheit fällt, nicht nur im naturwissenschaftlichen Sinne derselben, wonach wir die Arten und Classen der Geschöpfe vergleichen und dann die eine vollkommner nennen als die andre, weil sie größere Lebensdauer und Widerstandskraft, künstlichere Organisation und darum höhere Geschicklichkeit und gesichertere Lebensformen zeigt, sondern in ihrer ethischen Bedeutung. Die höhere Cultur und Civilisation ist eine höhere Stufe der Sittlichkeit; und der Mensch, insofern er in seinem Erkennen, Fühlen und Wollen von sittlichen Motiven getrieben ist, ist wahrhaft. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass mit hoher Cultur und Civilisation

haben und uns sehen lassen. Ja selbst das wissen sie zuweilen nicht einmal was hinter einem Gesichte sich bewegt und dasselbe geschaffen, ihm den Ausdruck gegeben hat, was der geöffnete Mund spricht, obwol sie das vortrefflich gemalt haben.

große Unsittlichkeit verbunden sein könne (§ 242), zu Zeiten gewesen ist und heute noch ist; nur beweist das nicht, dass Wissenschaft, Kunst, geordnetes Recht nicht ethischen Wert haben. Es ist auch gewiss nicht möglich, sich ein Bild der Blüte der Wissenschaft und Kunst, ausgedehnter Tätigkeit in Gewerbfleiß und Handel voll und klar zu vergegenwärtigen, ohne von einem lebhaften Gefühl der Billigung ergriffen zu werden. Nicht der Nutzen und nicht die Annehmlichkeit, auch nicht bloß die gesteigerte Kraft und das Gelingen kommt hierbei in Betracht, sondern die hohe ideale Bedeutung der Entwicklung aller geistigen Kräfte für das intelligible Reich, also ein Wert-Verhältnis; und dieses erzeugt ein rein formales Gefühl — das Erhabenheits-Gefühl, das echt religiöse Gefühl oder kurzweg das Gefühl der Religion. Es ist nicht die Mutter aller sittlichen Gefühle (Ideen), aber es umfasst sie alle; es ist ein andrer Ausdruck für die Idee der Vollkommenheit.

Nun aber wollen wir an die Frage treten: wo ist denn der Ort der Ideen? wo **ist** die Humanität? wo lebt und schafft die Vernunft? wo findet sich der Inbegriff aller Vollkommenheiten? Wir haben die Antwort schon oft vorausgesetzt: Im Reiche des Intelligibeln. Diese eigentümliche Sphäre, die gar nicht transscendent, noch transscendental ist, sondern volle Wirklichkeit hat, von welcher die Herschaft über den Zufall ausgeht — kein Ding an sich, aber wahrhaft wirksam und allein schöpferisch — wir müssen sie klar machen und damit dem religiösen Erhabenheitsgefühl das empirisch nachweisbare Object geben.

III.

Das Reich des Intelligiblen oder der objective Geist.

263. Wo ist der Ort der Ideen? Der Ort der Wahrheit? Dass hier ein Stein fällt, dort ein Wassertropfe sich bildet, ist keine Wahrheit, eben weil diese Ereignisse hier und jetzt geschehen; die Wahrheit aber ist ewig und raumlos. Wo also ist das Gesetz, nach welchem zu allen Zeiten ein Fall sich ereignet, Wasser sich gebildet hat, und dies zu allen Zeiten unfehl-

bar so geschehen wird? Wo sind die Wahrheiten der Mathematik? Die Gesetze der Logik? Und wo das Schöne? Das Gute?

In den Objecten! lautet gewöhnlich die Antwort. Die Objecte aber sind hier und da und jetzt: wie kann in ihnen die Wahrheit sein? die zu allen Zeiten und aller Orten ist? — Nun, entgegnet man, die ewigen Gesetze sind eben in allen Objecten, in denen sie zur Geltung kamen, kommen und kommen werden, sie sind denselben immanent und dürfen niemals anders als in ihnen gedacht werden. Die Gesetze sind so ewig wie die Objecte, und diese wie jene.

Wo sind denn aber die Objecte? Darauf antwortet die Naturwissenschaft, wie die Metaphysik: Im menschlichen Geiste! Hier also sind sowol die vergänglichen Objecte, als die in denselben herschenden Gesetze.

Die Objecte sind vergänglich in der Zeit, zufällig im Raum; die Gesetze sind ewig. Wenn aber diese nur in jenen wären, so könnten sie auch keine höhere Würde beanspruchen als diese.

Und so scheint es überhaupt, wenn jenes Meer der Zufälligkeiten, welches wir die Welt der Objecte nennen, die Schöpfung unsres Geistes ist, als wäre dadurch nicht sowol diese Welt edler geworden, als vielmehr der Geist in den wirren Zufall gezogen und herabgesetzt. Sehen wir näher zu.

Man darf sich nicht zu der falschen Vorstellung verleiten lassen, als hätten die Natur-Gesetze irgendwelche Kraft. Vielmehr sind die Gesetze, ebensowol wie die Ideen, ganz ohne unmittelbar ausübende Kraft und sogar ohne vermittelte Macht, welche doch die Ideen haben. Gesetze bezeichnen nichts weiter als eine Gleichmäßigkeit des Geschehens, und diese wird vom Geiste erkannt. Indem der Geist aus dem Gewirre der einzeln wargenommenen Ereignisse das sich immer gleichmäßig Wiederholende heraushebt, bekundet er sein eignes vernünftiges Wesen. Die Gesetze der Materie sind durchaus geistig, aber eben darum auch ohne materielle Kraft; sie können also auch den Zufall nicht aufheben, so wenig wie fördern; aber sie sind das Allge-

meine, das Vernünftige, das ewig Wiederkehrende in den hinschwindenden Ereignissen, während die Wirklichkeit der letzteren in diesem Augenblick und an diesem Orte unter solchen und solchen günstigen und ungünstigen Bedingungen mit ihrer ganzen Vergänglichkeit vom Zufall abhängt. Die Wissenschaft als geistig-vernünftige Natur-Schöpfung sieht von der Wirklichkeit ab; sie nimmt die letztere, das Zufällige, wie es der Warnehmung anklebt, nicht mit in sich auf; nur die Gesetze gehören ihr, welche ihr eignes Vernunft-Product sind. So können wir in der Wirklichkeit genau scheiden: was durch die Empfindung, welche selbst immer nur augenblickliches und zufälliges Ereignis ist, für die Warnehmung gewonnen wird, ist Zufall, vergänglich; was der Geist an dem einzelnen Vorgang denkend als Gesetz des Vorgangs und als Typus der Gestalt erfasst, ist das Allgemeine, ist Vernunft.

Es verhält sich, wie mit den Gesetzen, so auch mit den ethischen Ideen. Das Gute bewegt sich nur in körperlichen Handlungen und in Stoffen; der indischen Sophistik und der sophistischen Askese aller Orten war es vorbehalten, daraus die Wertlosigkeit der Tat zu folgern. Der Unterschied zwischen Gesetz und Idee bleibt immer der, dass das Gesetz bloß die von den Objecten abgezogene (an den Objecten geschaffene) ewige Form der zufälligen Ereignisse ist, die Idee aber die unter den zufälligen Bedingungen mit ihren Gesetzen sich selbst geltend machende und sich verwirklichende Form. Diese Form ist das Gute, das Stofflose, Vernünftige. Aber freilich lebt Form nur in Stoff*).

---

*) Hegel hat die indische Betrachtung der Welt, namentlich den Buddhismus, für die niedrigste Weltanschauung erklärt, und hat darin vollkommen recht. Nur die Form, Begriff, Gesetz und Idee hat Wert; der Stoff aber würde das völlig Wertlose, das absolute Nichts sein, wenn es nicht den Wert und die Bestimmung hätte, Träger der Form, Boden der Vernunft zu sein. Nachdem der Inder alle Form, allen Geist weggeworfen hatte, blieb ihm nur der ledige, wertlose Stoff, das absolute Nichts. Dieses Nichts erstrebt der Buddhist, weil die Idee, der intellectuelle und ethische Gehalt, unter dem Stoffe leiden muss, vorzugsweise aber und in schärfster Betonung, weil das lebende Wesen unter Krankheit und Alter und Tod und ewiger Wiedergeburt



So ist zwar allerdings die ganze Welt im menschlichen Geiste, aber in einer merkwürdigen Sonderung. Denn sowol die Empfindungen, wie die Gesetze und Begriffe sind lediglich im Geiste; aber was die Empfindungen geben, das ist das Materielle und das Zufällige: was die Vernunft schafft, das ist das Allgemeine. Das wirre Gewoge des Alls, wie es von der gemeinen Vorstellung erfasst wird, schafft die Vernunft zum Kosmos um, und erbaut sich aus den Begriffen, Gesetzen und Ideen an sich, welche es vom Zufälligen ablöst, ein Reich von Intelligibilien, ein Reich, das sie sich selbst über der sinnlichen Wirklichkeit gegründet. Was dieses Reich mehrt, sichert, ausbreitet, sich demselben einfügt, das ist sittlich. Das tut z. B. jede gute Tat, indem ihre erzeugende Idee dem intelligibeln Reiche gehört, während das Sinnliche daran verschwindet.

Die Gründung dieses Reiches ist die geschichtliche Entwicklung. Es ist ein rein geistiges Vernunft-Reich; aber es hat volles Dasein, wahrhafte Wirklichkeit, obwol jenseit der sinnlichen Natur. Und dort ist der Ort, d. h. die Arbeits- und Geburtsstätte der Ideen und der Wahrheit und alles Ewigen. Das ist noch klarer zu machen. (Vergl. schon oben 116.)

264. Ob und wo oder inwiefern Raum und Zeit an sich sein mögen, will ich hier nicht ausmachen; soviel indessen ist gewiss, dass selbst wenn sie, wie alle durch Erfahrung erkannten Qualitäten, eine außer dem Subject liegende reale Bedingung hätten, sie dennoch als solche, als welche sie erscheinen, erst

---

mit Krankheit, Alter und Tod so endlose Schmerzen zu dulden hat. Darum also, sagt Buddha, weg mit allem was Wert hat, weil man es nicht ohne Schmerz und nicht ohne Arbeit genießen kann. Nur Mephistopheles, hätte jeder meinen sollen, könne den Buddhismus angeraten haben. Es fand sich aber eine Fratze von Philosophen, welche denselben neu predigte; und in einer Zeit tiefster Depression des deutschen National-Geistes fanden sich auch Schüler die Hülle und Fülle in den Salons und in den Werkstätten. Man wollte sogar eine tiefe Verwantschaft zwischen Buddhismus und Christentum erkennen, am Ende gar noch im Buddhismus das edlere Vorbild finden, welches vom Christentum nicht erreicht worden sei — und hat darüber den absoluten Gegensatz zwischen diesen beiden Welt-Anschauungen übersehen: Der Buddhismus ist absoluter (d. h. gedankenloser) Materialismus, das Christentum hat die Tendenz zu absolutem Immaterialismus. Jener ist Selbstmord des Geistes, dieses will Geburt des Geistes.

im Geiste geschaffen werden müssten, wie ja auch jede Qualität (rot, süß, flüssig) und objective Kategorie (z. B. der Ursächlichkeit) trotz ihrer uns unbekannten realen Grundlage erst von uns als solche in ihrer Erscheinung geschaffen werden.

Aber nur für die Natur sind Raum und Zeit (für die Seele bloß Zeit), für den Geist selbst jedoch gelten beide nicht. Er holt Raum und Zeit aus sich und setzt sie aus sich heraus sich gegenüber und stellt die Natur in dieselbe hinein, nicht aber sein eigenes Selbst. So sagt man wol, der Mensch trage den unendlich ausgedehnten Raum und die endlose Zeit in seinem raum- und zeitlosen Bewusstsein: was etwas wunderlich klingt. Es soll bloß gesagt sein: der Geist nach seinem Wesen schafft die Naturdinge als räumliche und zeitliche, (schafft die Seele als zeitliche); er selbst aber lebt weder im Raum noch in der Zeit (S. 361).

Wenn also an diesem Ort ein Körper sich befindet, und dieser weggenommen und ein andrer an dessen Stelle gesetzt wird; oder wenn ein Gegenstand sich verändert: so stehen im Geiste oder im Bewusstsein dessen, der dies wargenommen hat, zwei Körper in ihrer Vergangenheit und ihrer Gegenwart an ihren drei verschiednen Orten, oder der Gegenstand in seinem frühern und seinem spätern Zustande, ohne Raum und Zeit als bloß gedachter (geistiger) Inhalt im Bewusstsein. Setzt der Geist diesen Inhalt wieder als wirkliche Erscheinung, so breitet er ihn wieder in Raum und Zeit aus.

Nun lebt aber der Geist nur in den natürlichen Subjecten, also mindestens in der Zeit. Darum erscheint die Zeitlosigkeit des geistigen Inhalts als ewige Gegenwart. Alle Bewegung und alles Werden der Erscheinungen findet sich im Bewusstsein raumlos in nicht abfließender Gegenwart; und auch das Bewusstsein selbst, alle Seelentätigkeit, welche doch in der Zeit verfließt, erscheint sich selbst im Geiste zeitlos, d. h. gegenwärtig; und das auf-einander-Folgende wird, da hier nur Gegenwart besteht, gleichzeitig vorgestellt.

Da nun der Geist, ohne räumlich und zeitlich zu sein, Raum und Zeit aus sich setzt, so trägt er den Inhalt in doppelter

Weise in sich: was ihm die Sinnes-Empfindung bietet, alles Einzelne, Werdende, setzt er, insofern ihm an der Warnehmung, d. h. an der Natur-Erscheinung liegt, in einen bestimmten Raum und in eine bestimmte Zeit; das aber was er als Wahrheit des Einzelnen, Werdenden, erfasst, den Begriff und das Gesetz, setzt er als raum- und zeitlos, als daurend und der Veränderung entzogen, als ewig in einem eignen intelligiblen Reiche, einem Reiche der Wahrheit.

Ein Werden gibt es allerdings auch hier: das Reich des Geistes hat seine Entwicklung, seine Geschichte in der Zeit, weil er nur in natürlichen, endlichen Individuen lebt. Die Geschichte des Geistes aber, ihrem Inhalte nach, ist zeitlos: die ewige Geburt, die Selbsterzeugung der Wahrheit. — Alles dies wird noch deutlicher, wenn man sich den Unterschied von subjectivem und objectivem Geist klar macht*).

265. Der Geist, Vernunft, nur zufällig aus dem Zufall oder der Natur hervorgetreten, ist auch, um leben und wirken zu können, durchaus und für immer an Natur-Wesen gebunden, an die menschlich-seelischen Geschöpfe, an die Menschen-Individuen. Diese, insofern sie geistig lebende Wesen sind, nennen wir Subjecte; und insofern der Geist in ihnen wirkt, nennen wir ihn subjectiv. Wenn also Vernunft nie anders als in Subjecten zu Tage treten kann, so ist sie mit allen Erkenntnissen und Bestrebungen subjectiv. Dieses Wort bezeichnet schlechthin das Wesen des Geistes, insofern er tätig ist.

Aber jede Tätigkeit des Geistes hat ein Object als Wirkung: diese sei die sinnliche Warnehmung einer Erscheinung, ein Begriff, ein frei geschaffenes Bild oder eine Tat, ein Werk. In Warnehmung, Begriff, Bild und Tat, ist der Geist objectiv. Object ist ja nicht das was dem Geiste als sein Gegenteil gegenüberstünde, also Un-Geist oder gar Anti-Geist; sondern Object ist das was der Geist aus sich heraus sich selbst gegenüberstellt. Dem Baumeister z. B. sind nicht Stein und Holz und alles Material eines Hauses sein Object, sondern das entworfene und

*) Die folgende Darlegung ruht auf Lazarus grundlegender Abhandlung in der Zeitschr. f. Völkerpsychologie, Bd. III. S. 1—94.



ausgeführte Phantasie-Bild des Gebäudes ist sein Object. Also stammt das Object aus dem Subject und ist Geist vom Geist.

Objectiv ist der Geist, z. B. des Baumeisters, in seinem Bilde eines Hauses eben so sehr wie im Gebäude; aber in letzterem ist der objective Geist auch verkörpert.

In jedem verkörperten geistigen Objecte,wie in einer Maschine, in der Sprache, unterscheiden wir bestimmt das rein Physikalische und das rein Ideelle, Geistige. Letzteres ist der Zweck und die ihm gemäße Formung und Fügung der Stoffe oder die Bedeutung. Insofern der Tisch von Holz ist, ist er ein Stoff; insofern dieses Holz zum Tische gestaltet ist, ist es ein geistiges Wesen (§ 238).

Demnach wäre jede Vorstellung und jeder Wille ebensowol subjectiv, indem ein geistiges Subject in ihnen tätig ist, als auch objectiv, indem seine Producte dem Subject gegenüber stehen.

Denken wir uns nun weiter: irgend ein geistiges Object, es sei Bild, Gedanke oder Tat, also das Erzeugnis irgend eines Subjects werde von einem andren Subject angeschaut (oder im Bewusstsein reproducirt, d. h. von einem dem andren mitgeteilt) — was haben wir dann? Dann ist durch die subjective Tätigkeit des andren geistigen Individuums (des reproducirenden Subjects) das Object des ersten Subjects auch zum Object des andren geworden. Nur die Warnehmung als solche, weil durch leibliche Sinnestätigkeit veranlasst, kann nicht mitgeteilt werden. Ich kann dem Andren nicht meine Sinne geben, aber meinen Geist.

So bleiben nun, dürfen wir sagen, alle Objecte irgend welches geistigen Individuums bestehen; denn sie werden, wie sie dem schaffenden Subject gegenübertreten, immer wieder von ihm reproducirt; und auch von andren anschauenden Subjecten werden sie reproducirt, weil sie ihnen mitgeteilt sind. Dieses, oftmals vom Urheber und von vielen Beschauern reproducirte Object ist daurend, auch wenn nun der Schöpfer aus der Reihe der lebenden Menschen schwindet.

Der subjective Geist schafft auch nicht bloß an sich wertvolle Objecte, sondern auch Organe und Werkzeuge zur Hervor-

bringung und zur Reproduction und Mitteilung von Objecten. Diese Organe und Werkzeuge sind an sich selbst verkörperte geistige Objecte, wie das Beil, das Wort, ein Buch u. s. w. Aber ihr Wert liegt in ihrem Gebrauch; und der Geist des Verfertigers dieser Werkzeuge, und besonders auch der Geist des Erfinders derselben bleibt in ihnen und ist wirksam in ihrem Gebrauch. Gedanken aber sind sowol an sich wertvoll als auch Organe zur Erzeugung von Gedanken. Plato, als objectiver Geist, lebt heute noch, wie damals in Athen und wirkt schöpferisch; nur der subjective Plato ist dahin.

Und so bleiben alle Objecte der schöpferischen Individuen oder des Geistes, indem sie immer wieder bei und nach dem Leben ihrer Schöpfer von Andren reproducirt werden. Und wenn also das individuelle leibliche Leben des Schöpfers für den Bestand, die Fortdauer und die Fortwirkung des Objects gleichgültig geworden ist, so ist noch mehr auch das Leben und die subjective Tätigkeit je eines andren einzelnen nachbildenden Individuums gleichgültig für den Bestand dieses Objects; denn, obwol immer nur durch die subjective Tätigkeit des individuellen Geistes oder geistiger Individuen bestehend, ist es doch unabhängig von diesem und jenem Einzelnen, von diesem und jenem Augenblick, also unabhängig von diesem Ort und dieser Zeit. So lebt denn außerhalb jedes einzelnen Subjects ein objectiver Geist als die Summe und das System der Objecte sämmtlicher subjectiven Geister, die je gelebt haben.

266. Die Sache wird völlig deutlich werden, wenn ich an die Sprache erinnere. Die deutsche Sprache ist ein geistiges Object, und ihr Leben ist allerdings abhängig von den sie redenden Subjecten, vom deutschen Volke, aber doch unabhängig von diesem oder jenem Deutschen hier oder dort und seinen Reden gestern oder heute. Sie ist also einerseits subjectiver Geist, insofern sie nur in dem Bewusstsein der Redenden und Hörenden und also genau genommen nur in den jeweiligen Acten der Rede lebender Deutscher lebt; und sie ist andrerseits objectiver Geist, insofern sie doch auch ein Dasein gegenüber dem Einzel-Geist hat, das unter eignen Gesetzen steht, die von

jedem subjectiven Geiste unabhängig sind. Diese objective Seite einer Sprache, wonach sie kurzweg als ein Object angesehen wird, ist sogar die zunächst liegende, über welcher die subjective leicht in Gefahr ist übersehen zu werden. So spricht man von der deutschen, französischen u. s. w. Sprache, die man in Wörterbuch und Grammatik codificirt, deren Regeln und Wortschatze der Einzelne sich unterwerfen muss.

Genau ebenso aber ist es mit den Sitten und Gebräuchen, Gesetzen und Einrichtungen und der Religion. Das Christentum ist von jedem einzelnen Christen unabhängig; die Monogamie, wo sie besteht, ist von dem einzelnen Paar unabhängig, wie die Process-Ordnung von dem einzelnen Richter oder der Recht suchenden Person. So ist jede Sprache, jede sittliche Institution u. s. w. ein Moment des objectiven Geistes, während die augenblickliche Rede eines Menschen im Verkehr, oder die Ehe welche dieses oder jenes Paar heute schließt, u. s. w. subjective geistige Taten sind, welche in der Endlichkeit dahin schwinden. — Ganz gleich auch verhält es sich mit Wissenschaft und Kunst, obwol jene nur im bewegten Bewusstsein lebt, diese in ruhenden Werken, zum Teil körperlich. Indessen die Bücher, in denen die Kunstwerke der Dichtung und Musik, wie auch die mathematischen Sätze, Systeme, Theorien niedergelegt sind, zeigen, wie dieser Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst für unsre Betrachtung nicht ins Gewicht fällt. — Was ist denn aber ein Sprichwort? mag es Wissenschaft oder Kunst oder ein Element der Sprache sein — wem gehört es? ist es nicht ein von jedem Einzelnen unabhängiges geistiges Object, also objectiver Geist? So ist es mit allen Normen, mit allem was man Denkweise, Anschauungsweise, Idee, Princip, Methode, Styl nennt — Sinn für landschaftliche Schönheit, für das Erhabene und Zierliche u. s. w. u. s. w. Alles dies ist objectiver Geist, den sich der subjective Geist aneignet, um Teil daran zu haben. Da alles dies in der Sprache seinen Niederschlag findet, so ist eben mit der Sprache schon auch alle Gewohnheit unsres innern Lebens objectivirt und sogar im Laute verkörpert und steht uns Subjecten als objectiver Geist gegenüber.

Um den Begriff des objectiven (d. h. des als Object lebenden Geistes) fest und deutlich hinzustellen, werde schließlich noch an die Sprachen und Literaturen der toten Völker erinnert. Lateinisch, Griechisch nennen wir tot: damit wollen wir nur dies sagen, dass ihre Schöpfer, die subjectiven Geister der Individuen, in deren Munde sie erzeugt sind, nicht mehr leben; niemand aber kann doch meinen, dass sie aufgehört hätten, objectiver Geist zu sein. Nein, als solcher beharren sie in unwandelbarer Kraft und betätigen ihre bildende Wirksamkeit als geistige Organe noch heute.

267. Es wäre aber eine ganz unzulängliche Vorstellung, wenn wir uns den objectiven Geist nur als einen solchen denken, der von den einzelnen Geistern in den Individuen, also von den einzelnen Subjecten unabhängig ist; der objective Geist beweist seine Kraft darin, dass er die Subjecte beherscht, dass letztere nicht nur Lenkung, sondern auch Inhalt, Ziele und Mittel von ihm erhalten. Es frage sich jeder, was er wol aus sich hat? Nicht als ob nicht jeder hin und wieder auch etwas ganz Neues denken könnte, als ob nicht mancher bevorzugte Einzelgeist wahrhaft schöpferisch neue geistige Elemente hervorbrächte; aber, wie neu auch immer, die Schöpfung war nur möglich unter Anregung des objectiven Geistes. Dem originellsten Subject ist unendlich mehr gegeben, als er erzeugen kann; er ist ganz und gar gebunden durch den derzeitigen Bestand des objectiven Geistes. Dies wird gewöhnlich so ausgedrückt, dass man sagt, die größten geschichtlichen Persönlichkeiten seien Kinder ihrer Zeit: dies gilt von den Männern der Tat, wie denen des Gedankens in gleicher Weise.

Wie wir die Sachen ansehen und beurteilen, wie wir fühlen und unsre Teilnahme schenken oder versagen, was wir schön und was wir gut finden, was wir erstreben, kurz all unser Vorstellen, Fühlen und Wollen, Methode des Denkens und Motive des Wollens und Objecte unsres Genusses — alles wird uns vom objectiven Geiste dargereicht. Von den Werkzeugen, die uns zu Gebote gestellt sind, hängt nicht nur unser Wirken ab, sondern auch unser Ziel und die Möglichkeit, bessere Werkzeuge zu

erfinden. Von den allgemeinen Bedürfnissen und dem jeweiligen Zustande der Wissenschaft und der Technik hängt jede Erfindung ab, von dem herschenden Styl und Geschmack und dem errungenen Maße der Technik jedes Kunstwerk, vom National-Geist der Staatsmann (Pittakus auf Lesbos konnte kein Perikles werden).

Wie jedes Geschöpf sein Lebensmedium hat, wie Leben auf Atmen beruht: so hat auch der Geist des Subjects sein Lebensmedium, in welchem er atmet, und dies ist der objective Geist. Atmete das Subject nicht geistige Objecte ein, es könnte kein Object ausatmen (schaffen).

268. Es ist klar, dass der objective Geist ein Gesammtgeist ist; aber er ist auch mehr als dieser, der eben nur ein Teil von ihm ist. Die Sprache z. B. ist objectiver Geist. Der Zustand des heutigen Deutsch gehört dem Gesammtgeist unsres heute lebenden Volkes und ist ein objectiver geistiger Bestand, durch den jeder einzelne deutsche Redner von heute bedingt wird. Aber der objective Geist der deutschen Nation und die deutsche Sprache, umfasst doch mehr als die jetzige Generation, nämlich das ganze Volk im Laufe seiner Entwicklung; er ist die Summe der germanischen Gesammtgeister in den sämmtlichen bisherigen Zeitaltern. Daher kann sich ein Deutscher durch Elemente anregen lassen, die aus längst verflossenen Jahrhunderten seiner Geschichte stammen, zum Heil und zum Uebel. Aber der objective Geist ist nach seinem vollen Gehalt der Geist der Menschheit, also die Summe aller Gesammtgeister der Völker und Zeiten; und es ist nicht zu verwundern, dass z. B. für manchen von uns jenes Moment des objectiven Geistes, das wir Aeschylos nennen, oder Homer, viel wirksamer also gegenwärtiger ist, als manches andre das, zeitlich oder räumlich angesehen, viel näher stünde. Im objectiven Geist gibt es eben nicht Zeit, nicht Raum; diese bestehen nur für das im Körper lebende Subject. Der vor Jahrtausenden gedichtete Psalm lebt in uns objectiver als Baum und Berg vor unsrem Auge.

269. Nicht minder ist klar, dass der objective Geist eben der geschichtliche ist, das heißt ebensowol durch die geschicht-

liche Entwicklung geschaffen, als sie schaffend, oder mit andren Worten: der objective Geist ist dasjenige Object, dem es schlechthin wesentlich ist geschichtlich zu sein — das Object das sich selbst in der Geschichte erzeugt.

In der Natur gibt es eine Masse von Stoff und Kraft, die, sich mannichfach gestaltend und offenbarend, doch weder zunoch abnimmt, nicht gewinnt und nicht verliert. Der objective Geist mehrt sich und wächst aus sich heraus. Er setzt Eins und dann noch Eins und fasst dann beides zusammen zu Zwei, und fügt das Eins hinzu und bildet Drei, und fährt so fort zu Zehn, und so kommt er zu Hundert und Tausend und gestaltet ein unerschöpfliches Reich. Jede Vorstellung mag an sich ein wertvolles geistiges Object sein, kann aber auch sogleich oder später Organ zu einer neuen Schöpfung sein. Verbunden mit andren Vorstellungen erzeugt sie neue, veranlasst unerhörte Vorstellungs-Combinationen (S. 361 f.) Der objective Geist kennt keine Ermüdung, keine Erschöpfung; er gewinnt durch geben. Die physische Kraft freilich an diesem Ort erscheint nur in dem Maße, als sie an jenem Ort entweicht; der Geist dagegen mehrt sich, je mehr er leistet. Nur der subjective Geist ermüdet und stirbt.

So ist der objective Geist das historisch menschliche Reich der Intelligibilien, der Ort der Ideen und aller Wahrheit, Schönheit und Güte, das Lebensmedium für das Subject, ewige Gegenwart und Inhalt alles Seins, Werdens und Tuns; er ist der entwickelte Inhalt der Vernunft (der Sittlichkeit, der Humanität); er ist der empirisch nachweisbare höchste Begriff, der Inbegriff aller denkbaren Vollkommenheiten, das vollkommenste Object. Denn jeder Gedanke vom Absoluten, den jemand schaffen mag, gehört mit zum objectiven Geiste; er tritt in ihn ein, wie er aus ihm stammt.

IV.
Volk — Menschheit.

270. Die Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem Geist bezeichnet die deutsche Sprache durch verschiedne Endungen: Christenheit, Christentum; Menschheit, Menschentum;

Volk, Volkstum. Das Wort *Volk* jedoch wird mehr auf die leiblichen Verhältnisse bezogen und hat mehr anthropologischen Sinn, wie es ja auch von zusammenlebenden Tier-Arten gebraucht wird. Das Fremdwort *Nation* dagegen gebrauchen wir mehr von dem geistigen, namentlich staatlichen Leben. Die Völker schafft die Natur unter Mitwirkung unfreier Begebenheiten; die Nationen sind Erzeugnisse der Geschichte des freien Geistes. Nationen sind die idealen Völker. Ist nun das Wort Nation in dieser Hinsicht edler, so gewinnt die Benennung Volk wieder durch die gemütliche Beziehung und poetische Verwendung, welche sich regelmäßig an das heimische Wort lieber als an das aus der Fremde aufgenommene anschließt. So spricht man von dem römischen Reiche deutscher Nation, aber von den Dichtern des deutschen Volkes; statt Volkstum jedoch sagt man gewöhnlich National-Geist.

Unter Nationalgeist oder Volkstum pflegt man bloß die innere Seite des objectiven Geistes zu verstehen, also die Gefühls- und Denkweise, den Charakter eines Volkes, wenn man nicht gar meint, ein Volksgeist sei nur ein wissenschaftliches Abstractum, die Quintessenz seiner Geschichte, ein Inbegriff gewisser Gemeinsamkeiten, die der Beobachter in allen Gebieten und Formen der Betätigung eines Volkes wiederfindet. In solchem Sinne spricht man auch wol vom Geiste des Christentums und versteht darunter etwa seine wesentliche Tendenz und seine vorzüglichsten Eigentümlichkeiten in Vergleich zu andren Religionen. Hier dagegen soll unter Nationalgeist eine reale Macht verstanden werden, nämlich die in allen Individuen eines Volkes lebende und herschende Gesinnung und Auffassungsweise, wie Christentum, Judentum ein Ganzes (System) von Glaubenssätzen und Normen enthalten, welche nicht minder Wirklichkeit haben als die Christenheit und Judenheit. Und ferner hat jedes Volksthum (jeder Nationalgeist), z. B. das Deutschtum, seinen Träger nicht bloß in den deutschen Subjecten, sondern auch in praktischen Institutionen, literarischen und Kunst-Denkmälern und in allem Körperlichen, was vom Volke gearbeitet ist, um geistigen Zwecken, dem sittlichen Leben zu dienen, wie Sprache

Münzen und Maße, Gebäude und Straßen, Handwerkszeuge und Maschinen, d. h. nicht bloß im innern, sondern auch im verkörperten objectiven Geiste. Ebenso lebt das Christentum nicht bloß als Gesinnung und subjective Betätigung des objectiven christlichen Geistes, sondern auch in den christlichen Institutionen, in der Geistlichkeit und in den Kirchen von Stein und Holz, Altären und Bildern.

Ueberhaupt und allemal aber erscheint ein Volk (zumal eine Nation) als ein generelles Individuum, insofern es ein einheitliches Bewusstsein bildet, innerhalb dessen das Bewusstsein des einzelnen Subjects nur als eine einzelne Vorstellungsgruppe gilt, welche aus kleinern Gruppen besteht, sich aber mit den Gruppen aller andren Subjecte zum Volksbewusstsein zusammenschließt. Diese Einheit oder (wenn der Ausdruck übertrieben erscheint) dieser Zusammenhang der Einzelgeister zu einem Volksgeiste wird vermittelst der Sprache und aller sonstigen Verkehrs-Mittel und Formen hergestellt, also vermittelst des ganzen innern und verkörperten objectiven Geistes und vollzieht sich durch die gegenseitigen Apperceptionen der Subjecte (durch das gegenseitige Mitteilen und Verstehen im weitesten Sinne) und durch die gemeinsame Arbeit.

So ist jedes Volkstum oder jeder Nationalgeist ein (innerer und verkörperter) objectiver Geist (eine Einheit der Denk- und Gefühlsweise, der Normen und Maximen im Handlen und Gestalten einerseits, und andrerseits der Verkörperungen seiner Ideen in Literatur, Kunst und Institutionen mit allen dazu gehörigen körperlichen Dingen) und hat seinen Träger in den Leibern und subjectiven Geistern aller Einzelnen des betreffenden Volkes. — Dem einheitlichen Menschentum aber entspricht bis heute noch keine sich zusammenfassende Menschheit. Wir haben ein Menschengeschlecht: das ist ein zoologischer (anthropologischer) Begriff; damit wird eine Art Natur-Geschöpfe bezeichnet, der Mensch als Natur-Wesen, aber nicht als objectiver sittlicher Geist.

Wir bilden in der Natur-Wissenschaft den Begriff einer Art, indem wir diejenigen Individuen der Pflanzen und Tiere,

welche gewisse Eigenschaften (Merkmale) gemein haben, in unsrem Bewusstsein zusammenfassen; aber kein Individuum dieser Art (mit unwesentlichen Ausnahmen, die hier nicht in Betracht kommen können) beachtet das andre und setzt sich selbst mit ihm gleich und vereint sich mit ihm. Der Baum steht neben dem Baum, der Löwe lebt neben dem Löwen. Das Volk ist eine Art, naturwissenschaftlich angesehen; es weiß aber jeder Einzelne vom Andren als zu ihm gehörig. Jeder bringt sein Bewusstsein mit dem des Andren in Verbindung: so fassen sich alle Einzelnen zusammen zur Einheit des Volkes. Noch aber fassen sich die Völker nicht zusammen zur Menschheit; noch ist das Menschengeschlecht ein abstracter naturwissenschaftlicher Begriff, ein Collectivum, wie das Katzen-Geschlecht. Es wird subjectiv vom Forscher zusammengefasst; aber es bildet keine objective, keine reale Einheit, die Zusammenfassung ist nicht objective Tat der Menschheit selbst.

Das Menschengeschlecht soll aber eine solche reale geistige Einheit bilden; es soll sich zur Menschheit, d. h. zum einheitlichen leiblichen und subjectiven Träger des objectiven Geistes gestalten; es soll mit Bewusstsein einen Organismus bilden, dessen Organe die Nationen sind. An die Völker ergeht die Mahnung, dem Menschentum (der Humanität) den Leib zu schaffen.

Anfänge hierzu sind ja gemacht. Die Nationen wissen, dass sie der Humanität dienen sollen, dass eine von der andren beeinflusst wird, dass die lebenden Nationen den untergegangenen zu Dank verpflichtet sind, dass sie sich die Zukunft verpflichten sollen. Mitten in ihrem egoistischen Treiben erinnern sie sich humaner Forderungen; und wie jeder Keim sich entwickelt, der des Bösen, aber auch der des Guten, so haben wir schon Kriegs-Gesetze (gegenseitige Schonung der Gefangenen, Pflege der Verwundeten u. s. w.) und einen Anfang friedlicher allgemein menschlicher Institutionen (wie die Weltpost — aber was noch?), und diese werden sich entwickeln.

Diese Forderung der realen Humanität in der concreten Menschheit, d. i. die Forderung des ewigen Friedens, muss die Ethik festhalten, wie sehr auch ein Blick auf die Wirklichkeit

die Erfüllung für heute noch als unmöglich erweist. Denn Völker gibt es viele in allen Teilen der Erde und auch in Europa; d. h. es sind Variationen der zoologischen Art *homo*. Ein Volk in idealem Sinne aber, eine Nation, wird ein Volk erst in der Geschichte durch irgend eine ausgezeichnete geistige Leistung, wird es erst dann, wenn es die Humanität in einem höhern Grade und zugleich in einer besondren Weise darzustellen vermag; wenn es eigentümliche wertvolle Formen des sittlichen Lebens bildet, durch welche der Inhalt der Humanität bereichert wird. Lassen wir nun die mehr oder weniger wilden Völker der andren Erdteile und auch Europas außer unsrer Betrachtung, so sehen wir freilich, dass auch unsre höchst stehenden Nationen noch viel zu egoistisch sind, als dass sie ernstlich und folgerecht an die Humanität und die von dieser geforderte Menschheit zu denken vermöchten. Sie stehen sämmtlich noch unter dem heidnischen Begriffe der Kraft. Sie wissen sich nicht als die Völker Gottes, als die zu bestimmter Mission in der Vermehrung und Erhöhung der Humanität auserwählten Werkzeuge (S. 258 f. 429). Und so bildet Patriotismus bis heute noch immer einen Gegensatz zu Humanität, während es in Wahrheit Synonyma sind.

Auch insofern sind die Völker wirklich auf dem Wege, eine objective Menschheit zu bilden, als das Bedürfnis sie in Verkehr mit einander bringt. Hier freilich hat der Pessimist leichtes Spiel gegen den idealen Ethiker; während dieser auch hier noch in gewisser Weise das Wirken der Idee sieht, erkennt jener nur die auri sacra fames — verruchte Goldgier. Indem ich dem Pessimisten für die Vergangenheit und Gegenwart so ziemlich recht gebe, hoffe ich, das Recht des Idealisten werde für die Zukunft immer deutlicher werden.

271. Die Völker machen die Geschichte, und die Geschichte macht die Völker. Erstres gilt, insofern die Völker als der subjective Geist den objectiven Gesammtgeist des Menschengeschlechts zu tragen, fortzusetzen, zu bereichern haben; letztres gilt in dem doppelten Sinne, einmal dass der objective Menschengeist den subjectiven Geist lenkt, wie z. B. der Geist der

europäischen Völker unter den doppelseitigen Anstößen des classischen und biblischen Geistes stand und steht; und dann in dem andren Sinne, dass die zufälligen Ereignisse mitwirken, den Volksgeist zu bilden.

In dieser dreifachen Hinsicht ist die Völker Geschichte (und dies ist ja die Geschichte der Menschheit) zu betrachten.

In der ersten Hinsicht ist jedes Volksindividuum dem allgemeinen Menschengeiste verpflichtet. Jedes übernimmt gemäß seiner Eigentümlichkeit und seiner Stellung im Völkerbunde und in dem Laufe der Entwicklung eine besondre Aufgabe für den Menschengeist — jedes leistet seinen Beitrag und schafft sein Schicksal und sich selbst. In der andren Hinsicht zeigt sich, was jedes Volk teils dem objectiven menschheitlichen Geiste, teils der Natur, der Abstammung und den Begegnungen in Krieg und Frieden verdankt.

Wenn in den beiden erstren Hinsichten die Ideen es sind, welche als die leitenden Mächte der Geschichte erscheinen, so zeigt sich in der dritten Hinsicht der Zufall, der vom Menschen-Geiste niemals völlig überwunden werden kann. Hängt die Wirklichkeit des Geistes von leiblichen Individuen, animalischen Wesen ab: so muss mit diesen Körpern auch der Geist dem Zufall unterworfen bleiben. Dies muss festgehalten werden: es darf weder die Idee noch der Zufall ausschließlich als die Macht hingestellt werden, welche die Geschichte schafft und regiert; das eine wie das andre wäre einseitig.

So dürfen wir in der Geschichte, als der ewigen Geburtsstätte des objectiven Geistes, die Erziehung oder die Schule der Völker oder umgekehrt die Summe ihrer Leistungen erkennen.

Allen diesen Begriffen, die aus dem Leben des einzelnen Subjects entlehnt sind, hat Lotze das Recht zur Anwendung auf die Menschheit absprechen wollen. (Mikrokosmos III, Buch 7, Kap. 2.) Für ihn ist eben die Menschheit nur ein abstracter Begriff der Systematik, wie Rose und Taube u. s. w. Uns ist ja dagegen der objective Geist der Menschheit das allerrealste. Wenn er also für den Begriff der Erziehung verlangt, dass „sie

einem Einzelnen gelte, wo es einer und derselbe ist, der besser wird", so ist uns der Menschengeist in ganz ausgezeichneter Weise der eine und einzige. Und wenn nun auch die Generationen der individuellen Subjecte in Raum und Zeit aus einander fallen, und selbst wenn wir diese besonders ins Auge fassen wollen: so kann ich doch nicht finden, dass es ein unklarer Gedanke sei, sich die Erziehung auf dieselben verteilt zu denken „und spätere Generationen die Früchte genießen zu lassen, die aus der unbelohnten Anstrengung, oft aus dem Elend der frühern hervorwachsen". Da bleibt mir freilich nichts andres übrig (aber ich denke, das reicht aus) als auf die Parabel von dem Greise hinzuweisen, der in der Sonnen-Glut im Schweiße seines Angesichts den Baum pflanzt, in dessen Schatten sein Enkel ruhen soll. Wer zweifelt, dass diesem der Gedanke an das, was er nicht sehen wird, Kühlung zugefächelt hat? Und soll ich nun noch sie alle, die für den objectiven Geist gearbeitet haben und arbeiten, als Zeugen herauf beschwören, dass sie in der Apperception des Zukünftigen, das sie herbeiführen wollten, ihr Glück im Elend gefunden haben? Dass dies eine „unbesonnene Begeisterung" sei — sehe ich nicht. Von Glück und Uebel aber soll unten noch die Rede sein. Hier nur noch ein Wehe über die Enkel, welche ihren Vätern nicht dankbar sind. Den Dank aber, den man den Toten schuldet, kann man nur dorthin bringen, wo die Toten leben — im objectiven Geist. Das Conserviren ihrer Mängel würde uns zu Mumien machen.

272. Es ist eben so gewiss wie klar, dass auch die Sittlichkeit ein geschichtliches Erzeugnis ist (116). Es wäre ja seltsam, da alle Cultur und Civilisation ein allmählich von der Menschheit errungener und fortwährend zu befestigender und zu erweiternder Besitz ist, wenn das Edelste darin, die Sittlichkeit, die Freiheit, die allem andren erst den Stempel der Humanität aufdrückt, ein ursprüngliches, gleich den tierischen Instincten ewig fertiges Geschenk, eine abgeschlossene Natur-Gabe sein sollte! Nein, der geistige Instinct (§ 223) ist auch darum Geist, weil er sich in der Geschichte entwickelt. Die Sittlichkeit ist insofern der humane Instinct oder der Instinct der

Humanität schlechthin, weil er auf Urtatsachen beruht. Diese Urtatsachen, die ethischen formalen Gefühle, mögen sich auch einer psychologischen Analyse unterwerfen lassen: sie hören darum nicht auf, Urtatsachen zu sein, wie die Accorde in der Akustik. Sie sind geworden, indem der Mensch erstand, sind mit ihm auf Erden erschienen (S. 217 f.). So aber sind sie nicht anders zu beurteilen, wie alle Vernunft und aller Verstand und alle Beobachtungs-Gabe und alle Genussfähigkeit des Menschen. Auch diese ruhen auf Grund-Tatsachen, psychologisch analysirbar, durch die Betätigung in der Erfahrung herausgearbeitet und entwickelt. Dies gilt sogar von der Logik; auch sie unterlag der Geschichte, nicht bloß ihre Bearbeitung in den Systemen der Philosophen, sondern auch ihre Wirklichkeit im menschlichen Denken. Der Satz der Identität und des Widerspruches ist freilich immer in Anwendung gewesen; die Kategorie des Dinges mit seinen Eigenschaften bestand, seit es Sprache gab; aber welcher Denkarbeit bedurfte es, bis daraus unsre heutige Erkenntnistheorie und die Logik unsrer Mathematiker und Empiriker entstand*)! So hat auch Wolwollen (Liebe) und Recht und Gesellung und sittliche Persönlichkeit vom Beginn der Menschheit bestanden und hat sich in Jurisprudenz, Gesetzgebung und Rechtsgefühl, in Ehe und Gesellschaft bis heute entwickelt und wird sich weiter entwicklen (S. 163 f. 168—171).

Die Entwicklung, geschichtliches Erringen ist dem Menschen angeboren: diese Form seines geistigen Lebens, diese Aufgabe ist ihm gegeben, diese Pflicht ihm gesetzt. Läge das ethische Gefühl fertig im Menschen-Geschlecht von seinem Ursprung an und im Einzelnen von der Geburt an: so wäre es ein Natur-Product, an sich ohne jegliche Würde, und müsste solche erst von irgendwo her erwarten. Der Geist allein erteilt der Natur Wert und auch sich selbst Würde, indem er sich selbst zur Güte schafft (S. 373).

---

*) Vgl. Sigwart, *Logik*, und dazu Windelband, *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte* mit meinem Zusatz in Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. VIII. S. 166—189.

V.

Der Einzelne. — Das Ideelle, seine Macht und seine Wirklichkeit; das Ideale und seine Verwirklichung.

273. Wir reden hier nicht von dem Individuum, dem Natur-Exemplar der Wesenart *Mensch*, sondern von dem individuellen Geiste, in welchem sich das gesammte Reich des Intelligiblen abspiegelt, zusammenfasst und verwirklicht. Der Einzelne ist auch nicht etwa bloß das kleinste Glied des ethischen Ganzen, die Zelle des ethischen Organismus; sondern er ist das Ganze des Sittlichen, er ist eben der Sittliche. Er ist das tätige Princip, durch welches einerseits die Ideen Wirklichkeit erlangen, und durch welches andrerseits die sittlichen Einrichtungen Leben gewinnen. In letztern liegt zwar der objective Geist, welcher dem subjectiven Einzelgeist erst Inhalt und Form gibt, ihn lenkt, ihn geradezu schafft; hinwiederum aber ist es gerade erst das einzelne Subject, die sittliche Person, durch welche die an sich bloß mechanischen und zuständlichen Einrichtungen, wie Haus, Rechts- und Woltätigkeits-Anstalten, Styl-Arten, Methoden und Normen (kurz der objective Geist) aus ihrer Verkörperung gerissen und geistig belebt, aus der ruhenden, erstarrten Objectivität frei gemacht und zu schöpferischen Organen des intelligiblen Reiches erhoben werden. Die Ideen an sich sind ideale, aber kraftlose Bilder; der objective Geist ist ein stofflicher Mechanismus: beide sind abstract; concret und wirklich, obwol ideell ihrem unveränderlichen Wesen nach, wird die Sittlichkeit im Einzelnen: in ihm erhalten beide, die Ideen und die ethischen Einrichtungen, ihre geistige oder intelligible Wirksamkeit (§ 265 f.), er kann ein idealer Mensch sein.

Das Individuum als Naturgeschöpf ist danach eingerichtet, dem Geiste empirisches Dasein zu geben; an ihm haftet der Geist concret und wirklich, d. h. sich sinnlich offenbarend, indem er durch dasselbe in das All der Dinge eingreift. Nur indem der Geist durch den beseelten Leib des Menschen wirkt, kann er sich, wie man zu sagen pflegt, dem natürlichen Stoffe einbilden; aber im Stoffe hat und behält er immer nur ein

ideelles Dasein. Wir können uns wol kaum einen durchgeistigteren Stoff denken, als den Sprach-Laut; aber auch dieser ist durchaus materiell, und der Geist darin ist bloß ideell; die Bedeutung des Wortlautes wird nur dadurch wirklich, dass ein in einem Individuum wirklicher Geist sprechend und verstehend den Laut aufnimmt und die Intention (die Bedeutung), welche denselben ursprünglich geschaffen hat, für den Augenblick in sich nachbildet. Darum ist das Wort als hörbarer Laut (oder als sichtbares Schriftzeichen) etwas wirkliches, sinnliches; aber als bedeutsames Zeichen ist es ideell; geistig wirklich wird es nur in der lebendigen Rede. So hat auch jedes Kunstwerk, jede Maschine, jedes Werkzeug nur ideelles Dasein; denn empirisch ist es nur ein sinnlich warnehmbarer Stoff. Das was diesen Stoff zum Werkzeug, zur Maschine, zum Kunstwerk macht, ist eine dem Stoffe ganz fremde, ihm mit Gewalt gegen dessen Natur angebildete Form, also etwas ideelles. (Vgl. §§ 265—267). — So sind auch Rechtsinstitutionen und Gesetzbücher, ja, auch die Wissenschaft und alles was Cultur und Civilisation heißt mit ihren Lehranstalten und Büchern materielle und geistige Mechanismen, toter Stoff, der belebt werden muss. Lebendig, wirklicher Geist wird all das erst, wenn die individuellen Geister sich desselben producirend und reproducirend, schöpferisch und genießend bemächtigen und dadurch den darin latenten, ideellen Geist in subjectiver Tätigkeit concret und actuell machen.

274. Wir unterscheiden am Tanz klar und leicht, denke ich, folgende Seiten. Es gibt erstlich Tanzweisen, wie z. B. den Walzer, also Tanz-Ordnungen, wie es auch Säulen-Ordnungen gibt, z. B. die dorische, die korinthische. Das sind Gesetze der Tanz-Bewegungen, der Säulen-Formen. Diese Ordnungen bestehen, auch wenn in diesem Augenblicke niemand tanzt, und wenn alle Säulen zertrümmert würden. Sie haben also ein ideelles Dasein auch außer und über der Wirklichkeit. Ebenso haben die ethischen Ideen, hat alles Wahre und Schöne ein ideelles Dasein im Reiche der Intelligibilien. Der empirisch wirkliche Tanz und die Säule als geistige Wirklichkeit vor unsren Augen haben also eine doppelte Seite, eine materielle

und eine ideelle; denn empirisch und sinnlich ist der Tanz nur eine Bewegung des Körpers und seiner Glieder, und die Säule ist ein physikalisch und mathematisch bestimmbarer Stein. Dasjenige was daran die Säule und den Tanz ausmacht, ist nicht der Stein und die Glieder-Bewegung, sondern die dem Stein angebildete oder durch die Tanz-Bewegung erzeugte Form, also gerade jene Ordnung und jenes Gesetz. Das Gesetz wird wirklich im empirischen Stoff und in der empirischen Bewegung; die Vereinigung beider in der Säule und dem Tanz erzeugt eine geistige Wirklichkeit. — Die Formen der Stoffe und die Bewegungen, insofern sie am Stoffe empirisch wirklich sind, können mathematisch gemessen und bestimmt, der Tanz, wie auch die Tätigkeit des Bildhauers kann physiologisch und mechanisch und psychologisch erklärt werden; insofern aber diese Formen ideell sind, werden sie vom formalen ästhetischen Gefühl erfasst und beurteilt und schön (oder hässlich) genannt. Ebenso ist alles Materielle an einer sittlichen Tat und sittlichen Einrichtung, z. B. die Bewegung der Arme beim Almosen-Geben, der ganze psychologische Process, der zu einem Entschluss führt und die Ausführung desselben erzeugt und leitet, nur Stoff und Natur-Erscheinung für eine sittliche Idee, eine sittliche Anordnung; letztere gewinnt in ersterem ideelles Dasein. Die sittliche Tat, die Vereinigung beider, ist die volle geistige (sittliche) Wirklichkeit.

Wie der Walzer und die dorische Säulen-Ordnung, so ist auch das Recht eine Form, eine Ordnung, ein Gesetz meines Benehmens. Der Verkehr an sich ist etwas eben so materielles, wie die Arm-Bewegung des Polypen und die Tanz-Bewegung irgend einer Person; er ist ideell, insofern darin die Rechts-Ordnung erkennbar wird, weil sie darin befolgt ist. Die wirkliche Ordnung der Verkehrs-Bewegung kann von der Statistik mathematisch bestimmt, und von der National-Oekonomie nach ihren psychologischen Motiven und mechanischen Gesetzen erkannt werden; insofern sie aber ideell ist, eine Rechts-Ordnung, wird sie vom formalen ethischen Gefühl erfasst und als gerecht (oder ungerecht) beurteilt. Das objective Recht, das Recht an

sich ist ideell, intelligibel; durch die rechtliche Tat verleiht das handlende Subject dem objectiven Recht ideelle Wirklichkeit, und die rechtliche Tat ist ideal, gibt dem Recht volle ideale Wirklichkeit.

275. Jede Tänzerin weiß, dass sie den Walzer, den sie tanzt, nicht erfunden hat; sie hat die Ordnung, das ideelle Gesetz, dem sie folgt, nicht geschaffen. Das Gesetz lebt ideell in ihr und lenkt und leitet ihren Körper und ihre Glieder. Da es also wirkt, muss es auch wirklich sein, es hat ideelle Wirklichkeit — aber nur in einem menschlichen Individuum, und hat dieselbe hier auch in der Zeit, wo nicht getanzt wird. Die Deutsche, in der das Gesetz des Walzers lebt, tanzt nicht die Tarantella, noch die Cachucha. Diese leben in andren Individuen. Der Ballet-Meister, der ein Ballet eingerichtet hat, hat es zwar geschaffen, aber nach bestehenden Vorbildern, und der Componist folgt immer musikalischer Schule und Tradition. Es gibt also viele nationale Tanz-Weisen, viele Compositions-Methoden; kurz Tanz und Musik haben im Menschengeschlechte eine Geschichte. Alle diese Weisen und Gesetze bilden ideelle Mächte, ein Reich der Tänze und Töne. Aus diesem intelligibeln Reiche erhält die Tänzerin ihre Anweisung, erhält der Balletmeister und der Componist seine Regeln, seine Anregung. Dieses intelligibele Reich, wie ideell auch immer, muss doch wirklich sein, da es den Geist wirklicher Individuen anregt; es hat ideelle Wirklichkeit.

Nun steht hier ein sittliches Individuum, wie dort ein Tänzer; als empirische Wesen bewegen sie sich beide nach mechanischem Naturgesetz, als ideale Wesen nach einem Sitten-Gesetz und einer Tanz-Weise. Dieses Gesetz und diese Weise hat ideelle Wirklichkeit in ihnen, auch wenn sie ruhen, und sie werden von denselben in ihren Bewegungen bestimmt. Tanz- und Handlungsweise stammt aber nicht aus ihnen, sondern aus einem intelligiblen Reiche, das, obwol nur ideell, doch wirksam und wirklich ist. — Hier ist ein Kunstwerk, ein Werkzeug; es ist nur ideell; angeschaut und genossen oder gebraucht, wird es empirisch wirklich. Das Ideelle an sich, indem es wirkt, oder auch bevor es wirkt, ist ein ideeller Mechanismus, an sich ruhend

und tot; lebendig und wirklich wird es, wenn es in einem Individuum und durch dieses empirisch wirksam wird. Dort sind ethische Institutionen, Ehe, Haus, Vereine, Staat: es sind ideelle Mechanismen, tot und unwirksam; aber lebendig werden sie und erzeugen Sittliches im Einzelnen und durch denselben. Sie lenken ihn und stammen aus einem intelligiblen Reiche, dem Gesammt-Geist; der Einzelne aber belebt erst dieses Reich des Gesammt-Geistes, in ihm erst wird dasselbe empirisch lebendig, ideale Wirklichkeit.

Durch den empirisch handlenden Einzelnen wird das Werkzeug, das Sitten- und Staats-Gesetz lebendig; im Werkzeug aber lebt der Erfinder, im Gesetz der Gesetzgeber; und in diesen beiden lebt der Gesammt-Geist, aber alles dies nur durch den Einzelnen. So ist der Einzelne der Punkt, wo der an sich ideelle Geist offenbar und energisch wird; und eine beseelte oder durchgeistete Gesellschaft ist eine solche, wo jeder Einzelne mit jedem in geistiger Verbindung steht, und der Gesammt-Geist in jeden geleitet und hier energisch bewusst wird. Alle sittlichen Einrichtungen, Woltätigkeits-Anstalten, Rechts-Institutionen, Werkzeuge und Maschinen, Sprache, Bücher und alle Zeichen sind mechanische Leitungs-Mittel des Geistes, die nur Sinn und Wirksamkeit haben, wenn der Einzelne da ist, dem der Geist zugeleitet werden kann, um in ihm empirische, wo möglich ideale Wirklichkeit zu gewinnen. — Ebenso verhält es sich mit der Wahrheit und Schönheit und aller Cultur und Civilisation. Sie sind an sich ideell und tote Mechanismen; lebendig, geistige Wirklichkeit wird die Wissenschaft im Wissen des Einzelnen, die Kunst in seiner Schöpfung oder in seinem Genusse des Schönen.

276. So ist der Einzelne der Träger des geistigen Reiches, Ausgangs- und Ziel-Punkt aller geistigen Wirklichkeit — und nichts andres als dies. Daher ist die Frage, ob der Einzelne der Gesammtheit wegen oder diese seinetwegen da ist, ganz ohne Grund. Der wahre Sachverhalt ist der: der Geist ist seiner selbst wegen da und ist nur in gedoppelter Form da, welche Doppelheit aber in einander gearbeitet werden muss; und diese Arbeit kann nur das einzelne Subject vollziehen.

Wir kennen den Geist nur als einen derartigen, dass er lediglich da ist, wo er sich selbst schafft, sich selbst setzt. Das kann er nur im Einzelnen. Und der Einzelne hat nur diesen Sinn, der Ort zu sein, wo sich der Gesammt-Geist als wirklich setzt. Aber nicht ein träger, bloß umfassender Ort ist der Einzelne; sondern er ist selbst der energische Gesammt-Geist, und hat also die Pflicht durch sich den Gesammt-Geist, oder durch den Gesammt-Geist sich selbst als Geist zu setzen.

Das ist die sittliche Aufgabe des Einzelnen. Er hat Haus und Gesellschaft und Staat geistig zu beleben, und dadurch sich selbst als Geist zu schaffen. Ich fasse ihn also hier als das ethische Subject, d. h. nicht als ein Geschöpf der Natur, sondern als das Wesen, das sich zum Träger der Sittlichkeit gemacht hat; und ich fasse ihn als das eigentlich ethische Leben, weil erst durch ihn alle Einrichtungen und Ideen aus dem Zustande des bloßen Mechanismus und des bloß Ideellen, der bloßen Leitung, zu einer geistigen Lebendigkeit gelangen. Und hieraus ergeben sich alle seine Pflichten, die man sämmtlich als Pflichten gegen sich selbst oder auch als Pflichten gegen den Gesammt-Geist fassen mag. Ja der ganze Begriff der Pflicht beruht auf diesem Wesen des Einzelnen und seinem Verhältnis zum Gesammt-Geist. Pflicht hat dasjenige Natur-Wesen, welches weiß, dass alles, was es in sich ist und besitzt, ihm aus einem andren Wesen (dem Gesammt-Geist) zufließe, und dass alles was es leistet und schafft nur diesem Andren zufließt und zu gute kommt; oder welches weiß, dass es nur im Andren und dass dieses Andre nur in ihm lebt. Er muss in sich Geist schaffen: damit schafft er sich im Geiste. Alle diese etwas wunderlich klingenden Sätze und viele ähnlich geformte beruhen eben darauf, dass der Einzelne einerseits der Gesammtgeist ist; aber, weil er nicht ohne weiteres und unmittelbar der Gesammt-Geist ist, und weil auch Jener und Jeder es ist, so ist eben der Einzelne nicht der Gesammt-Geist, sondern er soll sich erst dazu erheben, und muss sich deshalb zu Andren in Beziehung setzen: und so hat er Pflichten.

Wir halten zwei Punkte fest. Erstens: der Einzelne ist das

was er ist, nur durch die Gesellschaft des Menschengeschlechts, durch den Gesammt-Geist; ohne diesen wäre er ein vegetativer Körper und eine animalische Maschine. All sein Denken und Wollen, und auch alle seine Gefühle, die über den sinnlichen Schmerz und die sinnliche Lust hinausgehen, hat der Einzelne von der Gesellschaft. Wolwollen, Rechtsgefühl ist ihm eben so wenig und eben so sehr wie seine Sprache angeboren. Sprach-, Gefühls-Fähigkeit ist ihm angeboren; die bestimmte Sprachform, das bestimmte Rechts- und Wolwollen-Gefühl ist ihm anerzogen, eingelebt. — Zweitens: der Einzelne ist in empirischer Wirklichkeit nicht das was er seinem Wesen nach, ideal betrachtet, sein soll, nämlich Verwirklichung oder Lebendigkeit des Gesammt-Geistes. So soll er streben, dies zu werden, so weit er kann. Der Begriff der Vervollkommnung ist von Anbeginn nur Selbst-Verwirklichung. *Sei wirklich*, dem Einzel-Geist gesagt, heißt nur *vervollkommne dich*; denn er kann nichts andres sein als vereinzelter Gesammt-Geist. Diese Pflicht ist sein intelligibles Wesen. (Dies ist unser Gegensatz zu § 249.)

277. Der Einzelne ist zunächst ein Natur-Geschöpf, eine körperliche Erscheinung, und darum vereinzelt, wie alle Natur-Körper; und zwar ist er ein animalisches, beseeltes Natur-Wesen mit der Fähigkeit zu denken, zu fühlen, zu wollen. So hat nun all sein Tun eine doppelte Richtung: einerseits auf sich, dieses einzelne Naturwesen, und andrerseits auf den Gesammt-Geist, der zwar auch in ihm lebt, aber noch ungleich mehr in dem Menschengeschlecht, in der Gesellschaft, in der er sich bewegt, in jedem Einzelnen neben ihm. Was er in der erstern Richtung tut, ist Egoität, Selbstbehauptung, was er in der andren tut, ist Selbstverleugnung. Diese beiden Richtungen widersprechen einander nicht, da ja der Gesammtgeist sein Selbst ist; aber sie modificiren einander, was sich dadurch zu erkennen gibt, dass sich alle Tugenden und Pflichten in Gegensätzen offenbaren.

Das erste Paar der menschlichen Tugenden ist Selbst-Achtung und Demut. Wie könnte der denkende Mensch anders sein, als demütig, da er alles was er ist, nicht sich, sondern

dem Gesammtgeist verdankt! Da aber nun dieser in ihm lebt, so ist er sich deswegen Achtung schuldig. Er ist ein Gefäß der Humanität, wie sein Nebenmensch, und wie diesem, ist er auch sich selbst Achtung schuldig. Es ist aber auch seine Pflicht, sich die Achtung seitens des Andren zu waren; d. h. er soll sich so benehmen, dass der Andre in ihm die Humanität zu achten findet: dies schuldet er der letztren. Das Recht der Selbst-Achtung legt ihm die Pflicht der Selbst-Verleugnung auf: hierauf beruht sein Recht, vom Andren Achtung zu fordern.

Das andre Tugendpaar ist die Selbst-Erhaltung in der Selbst-Hingebung oder umgekehrt: der Einzelne soll sich erhalten, aber so dass aus ihm die Flamme der Humanität leuchtet. Für den Andren muss er sich erhalten. Jede Askese, jede Selbstwegwerfung, durch welche der Geist nichts gewinnt, ist eine Verletzung des Gesammtgeistes; sie ist allemal eine Verirrung. Etwas andres ist der Selbstmord. Wer sich für unwürdig und unfähig hält, fürder als Gefäss und Werkzeug der Humanität zu dienen, tötet sich. Oft ist der Selbstmörder nur zu beklagen, wenn wir nämlich glauben, dass er sich zu hart beurteilt hat. Zuweilen müssen wir ihm recht geben, und bedauren, dass er recht hatte; zuweilen geben wir ihm zwar recht, meinen aber, dass er durch seine Schuld in eine Lage geraten sei, aus der nur dieser gewalttätige Schritt befreien konnte. Nur wer sich durch den Tod vor Verpflichtungen und Lasten zu retten suchte, die er auf sich nehmen musste, und die er auf sich zu nehmen zu feige war; wer das Leben als ein Vergnügen ansah und sich nicht darein fügen wollte, dass es eine Arbeit ist; der verdient Verachtung. Der Lüstling, der ein sittenloses, schändliches Leben führte und endlich zu dem Augenblicke kommt, wo er solches Leben nicht weiter führen kann: der mag es in seiner letzten Stunde wissen und sich sagen, dass ihn der Tadel, der Vorwurf, die Verachtung der Welt ins Grab geleitet.

Drittens: Der Einzelne soll so für sich sorgen, dass er damit zugleich der Gesellschaft dient; die Arbeit, mit der er dem Andren nutzt, nutzt ihm; die Wahrheit, mit der der Forscher das Reich des Wissens erweitert, befriedigt seine eigene

Wissbegier; das Werk, womit der Künstler die Welt schmückt, ist seine eigne Erhebung. Dies ist die Weise, wie sich der Einzelne der Gesammtheit anschließt, sich ihr einverleibt: er arbeitet für sie, und damit macht er sein Leben wertvoll und sichert es. Es lebt jeder (es sollte jeder leben) vom Altar der Humanität, auf dem er seine Gaben darbringt. Denn nicht darin liegt die Sache, dass ein Arbeiter durch seinen Fleiß einem andren Arbeiter und Vielen diene, sondern dass er dadurch das Intelligible verwirkliche, erhalte, erweitere, erhöhe.

So hat der Einzelne Pflichten, Tugenden und Güter.

VI.

Leid und Lust. Das Uebel und das Gute. — Das Gewissen. Die Verbindlichkeit zum Sittlichen.

278. Die Sittlichkeit wird ja wol auch nützlich sein, wird Lust bereiten und Schmerz wegschaffen; aber daraus folgt doch nicht, weder dass jedes Streben nach Nutzen und Lust sittlich sei, noch auch dass der größere oder der umfassendere Nutzen das Sittlichere sei, weil damit nicht erwiesen ist, weder dass der Nutzen Princip der Sittlichkeit sei, und dieses am Nutzen, den es herbeiführt, erkannt werde, noch auch dass die Lust unser Zweck und Ziel sei und uns über alles gehe. Wenn man (Spencer, Tatsachen der Ethik, deutsch, S. 33) also gefragt hat, ob es nicht wahr sei, dass „das Gute ganz allgemein das Erfreuende ist“, so kann ich das nicht zugestehen; und ich glaube auch nicht, dass die deutschen Musiker damit einverstanden sein werden, wenn Spencer es als selbstverständlich hinstellt, dass „eine gute Musik“ diejenige sei, welche „die nächstliegende Ursache eines freudigen Zustandes“ (S. 32) ist, obwol sie gewiss nicht leugnen werden, dass „gute Musik“ oder vielmehr das was man besser *schöne Musik* nennt dem verständnisvollen Hörer formale Freude bereitet. Spencer gründet seine Ansicht, dass alles, was das Leben fördert, gut sei, und dass hierin das Wesen des Guten liege, dass also das Gute das Leben-Fördernde sei, auf die Voraussetzung, dass erstlich „das Leben mehr Freude als Elend

bringe" (S. 33) und dass zweitens darum „das Leben des Lebens wert" sei.

Von diesen beiden Sätzen ist der erste gegenüber dem zweiten völlig bedeutungslos.

Es kann mich nur wenig kümmern, ob ich mehr Freude genieße oder mehr Elend dulde. Die Freude ist nicht das Gute, und das Elend ist nicht das Böse. Oder weswegen beklagt ihr denn z. B. Huss? oder beklagt ihr ihn überhaupt? und andrerseits weswegen preist ihr die Athener zur Zeit des Perikles, Phidias, Sokrates, Aeschylus und Sophokles? etwa weil sie so viel Freude hatten? möchtet ihr lieber die Zeitgenossen des Menander und des Nero gewesen sein, die viel lustiger gelebt hatten als die Kämpfer von Marathon? War Perikles unglücklich, der, seitdem er Staatsmann geworden war, nicht mehr gelacht hatte? War Ludwig XIV. besser als er, der bis zu Ende lachen konnte?

Es ist eines Ethikers geradezu unwürdig, mit besondrem Interesse von Freude und Elend, Glück und Unglück zu reden. Ich weiß mich frei von der „unbesonnenen Begeisterung", die „über all das Misgeschick der einzelnen Zeiten und einzelnen Menschen hinwegsieht". Nur, meine ich, wer eine Ethik aufbauen will, darf dieselbe so wenig auf Tränen wie auf Juchzer gründen. Auch ich wüsste, wenn es hier darauf ankäme, eine Variation des nie verstummenden Liedes vom unsäglichen Schmerz und nie versiegenden Kummer der Menschheit und des Menschen anzustimmen, vom Kummer welcher den Willen lähmt und vom Schmerz, welcher wahnsinnig macht, von brennenden Wunden die nicht heilen wollen und vor jeder Freude frisch bluten, indem sich immer Besorgnis zwischen Lippen und Becher drängen — ich kenne das und weiß keinen Trost zu bieten und habe auch keine andren Mittel als die allbekannten: ἀνέχου καὶ ἀπέχου „halte dich aufrecht und entsage", stemme dich gegen das Leid, lass dir die Vernunft nicht schwinden, halte dir Sinn und Herz offen für alles Wahre, Schöne und Gute und die Hand willig der Liebe. Selbst leidend hilf dem Leidenden, wie du kannst, vereinzelt und vereint!

Was haben wir also zu denken von Freud und Leid?

279. Zufall ist nicht bloß das was wir gewöhnlich Natur nennen; Zufall ist auch alles was der Mensch aus psychischem Mechanismus tut unter dem Gesetz der Notwendigkeit, also z. B. getrieben von pathologischer Lust, von Bedürfnis, Leidenschaft, Egoitäts-Motiven, am meisten aber das was er aus Egoismus tut — das Böse. Es ist eine allgemein gewordene Erkenntnis, dass der Lüstling, der Launische, der Rachgierige u. s. w. Sclave des psychischen Mechanismus sei, d. h. vom Winde des Zufalls hierhin und dorthin geweht.

Die Wirklichkeit mit ihren Gesetzen kann nicht aufgehoben werden und kann auch niemals dem menschlichen Zweck völlig unterworfen werden: für das eine wie für das andre sind wir zu schwach. Die Gesetze der Wirklichkeit, überhaupt oder für Augenblicke, aufheben werden wir auch nicht einmal wollen: denn sie bietet die einzige Möglichkeit für das intelligible Dasein, und ihre Zufälligkeit ist die Bedingung unsrer Freiheit. Dem zufälligen Weltlauf wohnt keine Macht inne, welche ihn dorthin mehr als dahin triebe: er hat in sich kein Princip der Richtung; sondern die Richtung, welche jede Bewegung einschlägt, wird vom Anstoß bestimmt. So kann denn auch die Vernunft die zufälligen Kräfte anstoßen, kann sie combiniren und ihnen die der Vernunft gefällige Richtung geben. Sie kann es, aber nicht absolut.

Soll nun aber der Zufall niemals schwinden, und kann er niemals völlig der Freiheit unterworfen werden, bleibt seine blinde Wirkung ewig: so bleibt auch ewig die Möglichkeit, dass er in seiner ungehemmten und ungelenkten Richtung, viel häufiger als uns lieb ist, die Zwecke der Vernunft durchkreuzt, ihre Erfüllung stört, ihre Werke vernichtet, dass wir ihm unterliegen in Schmerz und in Unsittlichkeit.

Krankheit ist Zufall, wie jede Verletzung unsres Leibes: und gut, dass sie nach Gesetzen bewirkt wird, sonst könnten wir sie nicht heilen. Und jede Art geistiger Unfähigkeit ist nicht minder ein Leiden, wie auch die Unsittlichkeit: und es ist gut, dass sie auf psychischen Gesetzen beruhen, sonst wäre Er-

ziehung, Besserung, Kräftigung unmöglich. Freilich auch Gesundheit und Lust sind an sich Zufall, aber sie sind auch die zufälligen Symptome der Vernunft. Wer die Ethik auf Lust gründet, gleicht dem Arzt, der auf Symptome curirt.

280. Zwecke überhaupt setzt nicht nur der Mensch, sondern auch das Tier, sobald es nicht nur fühlt, sondern auch Bewegungen macht; denn damit sucht und flieht es, sucht die Lust, flieht den Schmerz. Die Lust also und wenigstens die Schmerzlosigkeit sind der Zweck des Tieres und auch des Menschen, insofern er Tier ist. Lust und Schmerz des Tieres werden in der Kette der Ursachen bewirkt, treten also mit Notwendigkeit auf, und so liegen sie, wie alle tierischen Zwecke im Bereiche des Zufälligen. Das Tier wird von zufälligen Zwecken bewegt, um sich selbst als Glied der zufälligen Reihe von Ursachen zu erhalten; und so steht es mit all seinem Tun und Leiden ganz und gar unter dem Zufall.

Der Mensch, wie gesagt, ist zunächst auch nur Tier und setzt als solches auch nur zufällig zufällige Zwecke der Lust und Schmerzlosigkeit. Alle Handlungen zu diesen Zwecken sind zufällig; und erreicht er sie, nun, so hat er Lust oder Schmerzlosigkeit, wie das Tier, und ist insofern bloß ein Wesen des Zufalls. Dabei brauchte er noch nicht gegen die Sittlichkeit zu verstoßen. Denken wir uns nun ein menschliches Leben, in dessen gesammtem Verlauf es gelungen wäre, jeden Schmerz zu meiden, und die Zeit durchgängig in Lustgenüssen zu verbringen, ohne dabei einen Andren zu verletzen: hätte wol solch ein Leben einen Wert und eine Würde? wäre das ein menschliches Leben? wäre es nicht das Leben des geschicktesten Tieres? ein Werk des zweckmäßigsten Zufalls? Wem hat die Phantasie des Schlaraffenlandes schon gefallen? eines Landes, dessen Bürger ihre ganze Zeit nur in Lust und Freude verbringen und in einem Jauchzen sterben, um in das mohammedanische Paradies einzugehen? Wäre Freude das Ziel der Ethik, so wäre ja dieses Land das ethische Ideal. Fügt nun diesem Bilde noch einen Zug bei: jeder habe mit der Freude des Andren die lebhafteste Sympathie: so hätten wir das Glück von Tausen-

den millionenfach vermehrt und gesteigert. Wäre nun das Bild schöner?

Stellt daneben eine Mutter mit menschlichem Bewusstsein, die aus Pflicht unter Schmerzen ihr Kind nährt: wie? Da ist sogar ein Leiden und gefällt dennoch. Wir leiden mit der Mutter, und dennoch gefällt uns ihr Leiden. Es gefällt, d. h. wir sagen, diese Mutter hat Wert. Oder ist es etwa gar nicht die Mutter, die gefällt, sondern nur das mit Wollust saugende Kind? Nun, die Wahrheit ist ja, dass eben die das Kind säugende Mutter, also eine Harmonie zweier Wesen, gefällt — wie ein Kunstwerk. Wir wissen, die Kunst gefällt; aber sie weckt keine pathologische Lust. Und wie ein ethisches Bild nicht Lust weckt, so weckt auch der Anblick der Lust weder ethische noch ästhetische Zustimmung.

Der Mensch ist nicht bloß Tier, von Schmerz und Lust bewegt; er setzt auch Vernunft-Zwecke, schafft sich ein Reich des Geistes, in das er sich mit seinem Selbst und mit all seinen leiblichen und seelischen Kräften versetzt. So macht er sich zu einem ethischen Wesen. Damit tritt er nicht aus der Verkettung der Ursächlichkeiten heraus, und er hört nicht auf gegen Schmerz und Lust empfindlich zu sein. Aber von diesen Gefühlen hat der Ethiker wenig zu sagen, davon spricht der Psychologe. Das ethische Wesen jedoch im intelligiblen Reiche fühlt auch intelligible Lust und Unlust; diese Gefühle gehen uns an.

281. So weit es der Vernunft gelingt, den Zufall zu unterjochen und mit den diesem gehörenden Kräften ihre eignen Zwecke zu verwirklichen, ist der Mensch gesund, erfolgreich und gut, und fühlt er pathologische und ethische Lust: insoweit dies nicht gelingt, ist er krank, töricht und böse, und fühlt er pathologische und ethische Unlust; denn wie jedes Wolbefinden und Gelingen oder aber Uebelbefinden und Mislingen pathologische Lust oder Unlust erzeugt: so erweckt auch das ethische Gelingen, also die formale Befriedigung nebenbei noch eine pathologische Lust, und das ethische Mislingen, d. h. das Unsittliche, die formale Misbilligung und Unbefriedigtheit, erweckt noch pathologische Unlust.

Dies ist das ethische Gewissen: die pathologische Lust der ethischen Selbstbilligung, und die pathologische Unlust der ethischen Selbstmisbilligung. Jede Richtung der Tätigkeit hat ihr Gewissen, auch das Stehlen und Betrügen. Der Schurke fühlt Reue wegen eines töricht angegriffenen Streiches und Behagen im Bewusstsein des klug ausgeführten Bubenstückes. Das ethische Gewissen ist von dem Zweckmäßigkeits-Gewissen in dieser Hinsicht nicht verschieden, es ist pathologisch: darum ist es von dem ethisch formalen Gefühl, den ethischen Ideen vollständig verschieden. Aber es wird von diesen erzeugt.

Wir nennen also jedes pathologische Gefühl, als Erzeugnis des gesetzlichen psycho-physischen Mechanismus, zufälllig. Kann nun die Vernunft der zufälligen Kräfte nicht entbehren, ruft sie dieselben zur Heeresfolge, so wird Sieg und Niederlage zwischen ihr und dem Mechanismus der Pathologie geteilt: das Pathos erhält im Siege als Beute die Lust; die Vernunft erreicht als Zweck das vollbrachte intelligible Werk und die ethische Billigung. Bei der Niederlage aber teilen sie sich in die Unlust, doch höchst ungleich: pathologisch schmerzt das Mislingen der Handlung; die Vernunft fühlt die daraus erwachsende ethische Unlust oft in viel höherem Maße; aber sie hat den Trost, das Gute gewollt zu haben, und die Gewissheit, dass alles Gute einst wirklich wird.

Aller Schmerz also, der uns durch Unbilden der äußern Natur oder durch Schwäche des Leibes durch blinde Kräfte absichtslos zukommt, wie auch aller Schmerz, den uns Torheit und Bosheit mit bewusster Absicht zufügt, ist Zufall, ist das Uebel, und muss ertragen werden, wenn wir die Sache nicht ändern können. Es ist aber Gebot der Sittlichkeit, nicht abzulassen, die schädliche Naturmacht wie die schädliche und böse Geistesmacht zu bekämpfen; denn es gilt den Kampf der Vernunft gegen den Zufall. Dieser Kampf wird darum nicht weniger sittlich, weil die Ethik nicht nötig hat, ihn zu befehlen oder auch nur zu empfehlen: denn die Selbsterhaltung, der pathologische Schmerz und der pathologische Genuss, streben schon hinlänglich aus sich selbst, so wenig wie möglich zu leiden, so

viel wie möglich Freuden zu genießen. Zu der unermüdlichen Arbeit der Menschheit, Mängel aufzuheben und Genüsse zu häufen und auszubreiten, spricht die Ethik gern ihren Segen. Die Ungenügsamkeit gehört freilich nur zur zufälligen Natur-Ausstattung des Menschen und gerade der edelsten Völker. Aber die Vernunft hat wahrlich nicht Ursache ekel gegen den Zufall zu sein, da sie selbst ein Erzeugnis des Zufalls ist, wenn derselbe nur ihren Zwecken in die Hand arbeitet. Und das tut die nie gesättigte Lust des Menschengeschlechts, wenn sie nur zur Arbeit treibt. Die bloße Arbeit dient der Vernunft; denn, selbst im Dienste pathologischer Lust und unsittlicher Gelüste, bringt sie Werke hervor, an denen auch die Vernunft sich ethisch erfreuen kann, weil es den Wert der Arbeit nicht verkürzt, dass das von ihr Erworbene unsittlich genossen wird; es wird schon auch sittlich verwertet werden.

Die Vernunft, die der Kräfte des Zufalls nicht entbehren kann, mag sich freuen, wenn es nur immer gelingt, dass fürs erste der Geist die Natur überwindet, wenn auch zunächst der unsittliche oder wenigstens der nicht unmittelbar sittlich bewegte Geist. Im Geiste wird unfehlbar auch das formale Gefühl seine treibende Kraft schon einmal geltend machen.

282. Freude, Lust, Genuss ist nicht geboten, ist an sich nicht sittlich; aber auch nicht unsittlich, ist eben notwendiger Erfolg eines zweckmäßigen Verhaltens in einem gesunden, kräftigen Dasein. Da nun die Vernunft Gesundheit für sich braucht, so muss sie auch dafür sorgen, dass Freude hersche als Erfolg der Gesundheit des Leibes und der Seele — nicht als ob an der Freude an sich etwas läge, aber weil sie Symptom der Möglichkeit der Vernunft ist. Wenn kein Sittengebot befiehlt, sich zu freuen, so kann es auch nicht sittlich sein, jemanden durch Woltaten zu erfreuen. Aber höchste Sittlichkeit ist es, jemanden in der Sittlichkeit zu fördern; und weil jeder, der in seinem Wolbefinden gehoben wird, mehr Kraft zur Sittlichkeit erworben hat, Schmerz und Uebelbefinden dagegen Symptom der Kraftminderung ist: darum ist es sittlich, das Wolbefinden des Andren zu fördern, sein Uebelbefinden aufzuheben. Und

aus demselben Grunde soll man nach dem Sittengebot für sich selbst sorgen, die Freude mehrend, die Schmerzen beseitigend.

Kurz: gut ist was das intelligible Leben fördert, sei es durch Erzeugung intelligibler Werke, sei es durch Förderung solcher Kräfte, welche das Intelligible erzeugen können, oder Beseitigung dessen, wodurch das Intelligible gehemmt wird. Für Freude brauchen wir dann nicht zu sorgen: sie wird sich unfehlbar einstellen; und gegen den Schmerz haben wir nichts zu tun: er wird aber durch unser Tun schwinden. Nicht Freude macht das Leben wert und würdig, und Schmerz nicht unwert und unwürdig; Wert und Würde erhält es allein im Dienste des Intelligiblen. Der Kampf gegen das Uebel durch Natur oder durch Bosheit ist Vernunft und Güte. Auch das zufällige Uebel dient dem Reiche des Intelligiblen, indem es die Kräfte reizt und stärkt, mit denen die Vernunft zu arbeiten hat. So heißt es in dem Religionsbuche: „Gott schafft das Wol und das Wehe" — beides soll den Menschen zum Guten führen.

283. Und fragst du nun wirklich noch nach der ewigen und unverbrüchlichen Verbindlichkeit, die den ethischen Ideen zukommt? — Hat jemand Lust unwürdig zu sein vor sich selbst, und vor den Mitmenschen verurteilt, verdammt zu sein? wir könnten ihn nicht hindern; wir hätten bloß das intelligible Reich gegen ihn zu verteidigen. — Gefällt dir der Glanz der Ideen? erhebt dich der Blick in das Lichtmeer des Intelligiblen? So nimm Teil daran, das Gute liegt vor dir. Ein andrer Grund der Verbindlichkeit zum Sittlichen als deine Wahl, deine formale Lust, ist undenkbar. Einen unausweichlichen, metaphysischen, aus dem Reiche der Causalität (und wäre es auch eine transscendente Causalität) stammenden Trieb zum Guten kann, darf es nicht geben.

Und der Schmerz? Blicke in das Reich des Intelligiblen und vergegenwärtige dir nicht nur seine beruhigende Erhabenheit, sondern auch die Opfer, die demselben frei und freudig gebracht worden sind und werden, und demselben opfre auch du, so viel du kannst, und erhalte auch du dich, um ihm zu dienen, und — wenn es sein muss — opfre auch dich selbst ganz und gar.

Nachdem aber hier schon öfter von Ich und Selbst die Rede war, soll schließlich die Frage beantwortet werden: wer bin Ich denn? was ist mein Selbst?

VII.
Das Ich und das Selbst; das Wir. Die Verantwortlichkeit und Zurechnung.

284. Wir verstehen unter *Ich* zunächst alles was wir *mein* nennen; und wenn wir sagen: mein Körper und mein Geist, mein Leib und meine Seele, mein Leben und mein Bewusstsein, meine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: so ist wol klar, dass Ich der umfassendste Begriff ist, der soviel bedeutet, wie das All, die Welt; denn auch die Welt nennt jeder *mein*. Die Welt des Astronomen ist eine andre als die des Bauern; jeder Mensch hat eben seine Welt.

So zeigt sich freilich, dass das Ich sogar noch etwas mehr ist als seine Welt: ich bin Ich und meine Welt, nämlich ich bin der Quellpunkt aller meiner Vorstellungen, darum sagen wir sogar *mein Ich*.

Was ist also das Ich, insofern es mehr ist, als alles was dazu gehört? insofern es alles besitzt? alles aus ihm fließt? Hier scheint lediglich dieselbe Unklarheit obzuwalten, wie beim Begriff des Dinges. Wir zählen fünf, sechs Eigenschaften des Dinges auf, und fragen dann, was das sei, was diese Eigenschaften besitzt; z. B. Gold ist ein Metall, sehr schwer, sehr dehnbar, gelb; was ist nun aber das, wás ein gelbes u. s. w. Metall ist? was diese Eigenschaften hat? (so zu sagen: das Ich dieses Dinges)? Die Metaphysik aber fasst den Begriff des Dinges bloß als das Zusammen und die Einheit einer bestimmten Summe physikalischer und chemischer Erscheinungen und ihrer Beziehungen zu andren Dingen. So ist auch das Ich kein Ausgangspunkt, kein schaffendes und besitzendes Wesen, sowenig das Ding sich Eigenschaften schafft.

Damit aber kann die Schwierigkeit des Ich noch nicht erklärt sein; denn ein Ding hat eben kein Ich. Ein menschliches Individuum könnte allerdings in solcher Weise als ein Ding er-

fasst werden, und Physiologie und Psychologie erfassen es so. In letzterer würde dann, wenn dieser Gesichtspunkt genau festgehalten würde, das Ich oder vielmehr das geistige Individuum nichts andres sein, als das Zusammen und die Einheit einer Fülle von Warnehmungen und Erkenntnissen mit vielen Lebenserfahrungen, Plänen und Taten, kurz der Inhalt seiner Lebensgeschichte. Dann lösen sich auch alle Eigenschaften und Kräfte des geistigen Individuums in die Verhältnisse der in demselben enthaltenen Momente auf, gerade so wie die Eigenschaften und Kräfte eines Dinges nur auf Verhältnissen zwischen den Elementen des Dinges beruhen; und wie die Prädicate *gesund* und *stark* Verhältnisse im Leibe bezeichnen, so *scharfsinnig, gütig* u. s. w. Verhältnisse im Bewusstsein. Dann aber sehen wir eben ab vom Ich; und allerdings ist dann die Person noch nicht erfasst.

Was geben wir denn nun dem menschlichen Individuum, indem wir demselben in Auszeichnung vor jedem Dinge ein Ich zuschreiben? Doch wol kaum etwas andres als dies, dass wir ihm Bewusstsein zuerkennen. Ein Ding ist ein Etwas, ein Inhalt, und die Vorstellung von diesem Dinge ist dasselbe Etwas, derselbe Inhalt, aber im Bewusstsein; sie weiß, dass sie dieser Inhalt ist. Sie ist nicht bloß, sondern ist sich zugleich bewusst, ist bewusstes Sein, Bewusstsein. Dies drückt die Sprache dadurch aus, dass sie sagt, die Vorstellung oder das Bewusstsein habe den Inhalt, der Inhalt gehöre ihr. Ganz dasselbe nun, nicht von der einzelnen Vorstellung ausgesagt, sondern von allen unsren Vorstellungen, von unsrem gesammten Bewusstsein, gesammtem geistigen Besitz und gesammter geistiger Kraft, nennen wir Ich. „Wir sind uns einer Welt bewusst“ heißt so viel wie: das Ich hat eine Welt, oder das Ich ist eine gewusste Welt.

Gerade aber, weil dem Ich Bewusstsein zukommt, ist es, selbst in bloß psychologischem Sinne, mehr als ein bloßes Zusammen und Einheit; es ist vielmehr das Bewusstsein (Erkenntnis und Gefühl) der Wechselwirkung zwischen unsren Vorstellungen oder ihrer gegenseitigen Durchdringung.

Nun aber unterscheiden wir innerhalb dieser bewussten Welt, indem wir aus der Gesammtheit bewusster Objecte alles das herausheben, was zu unsrem Individuum gehört, und machen damit unsren Leib und unsren Geist zu einem Mittelpunkt, um den herum sich der Horizont der Welt lagert, die wir dann die äußere Welt der Dinge nennen. Wir haben einen fühlenden und empfindenden Leib, durch den wir in leidender Berührung mit der Welt stehen, und haben einen Geist, der vermittelst unsres Leibes tätig auf die Welt wirkt. Diese Fähigkeit des Individuums von den Dingen zu leiden und auf die Dinge zu wirken, nennt dasselbe s e i n I c h.

Noch weiter geht die Scheidung. Jene Möglichkeit und Fähigkeit wird nur unter Bedingungen zur Wirklichkeit und Tat. Die Bedingungen aber (obwol für das Ergebnis keine fehlen darf) sind doch nicht von gleicher Wichtigkeit; und die Ergebnisse sind es eben so wenig. Wir werden nun unter Ich bloß die bedeutsamsten Tatsachen und die wichtigsten Bedingungen des geistigen Lebens verstehen. Ich kann ein großer Maler sein, auch ohne Hand, welche den Pinsel führte: so können wir uns beispielsweise ausdrücken; und sicherlich können wir denken auch ohne Beine. Somit wird alles Körperliche vom Ich gesondert, und damit alles dem Bewusstsein angehörige Wechselnde, Einzelne, alle leiblichen Gefühle und sinnlichen Warnehmungen, alle sinnlichen Triebe, und die einzelnen dadurch veranlassten Bewegungen und Handlungen, alle Vorstellungen, welche auf das Vergängliche gerichtet sind. Jetzt scheidet vom Ich alles das aus, was dem Individuum durch sinnliches Leiden und Empfinden von außen zukommt, und es bleibt ihm nur was es aus sich und durch sich gewinnt, alles Apriorische, die Kategorien der Erfahrung und die Ideen der Vernunft, Ueberzeugungen und Normen, kurz: nicht das, was in unsrem Bewusstsein enthalten ist, sondern wovon unser Bewusstsein regiert wird. Dieses höchste, das in allem wechselnden Warnehmen und Vorstellen sich gleich bleibt, wodurch das Vorstellen erst zum logischen Denken wird, wodurch Besonnenheit und Selbstbeherschung möglich wird, wodurch erst Motive gebildet werden, welche

unser Handlen leiten — dieses ist unser Ich, unser Selbst, welches alles andre *mein* nennt, besitzt, weil es alles andre regiert, ja sogar eigentlich geschaffen hat. Nur das Ich will; wenn ein Begehren, ein Trieb, vom Ich, vom Selbst, angeeignet ist, so geht es aus dem Selbst als Wille hervor und ist nun mein Wille, ein Stück oder eine Wirksamkeit meines Ich. Das Ich oder Selbst ist die reale Grundlage unsrer Freiheit.

So ist das Ich nicht gegeben, sondern wird entwickelt, erworben — in verschiednem Grade; und wo es schon in hohem Grade gestaltet ist, kann es auf Augenblicke und für längere Zeit durch besondre Veranlassung getrübt, geschwächt, vernichtet sein. Es ist nicht mehr bloß der psychologische und grammatische Ausdruck für die Persönlichkeit des Individuums, nicht bloß Ausdruck der gegenseitigen Bestimmung aller Elemente des Bewusstseins. In diesem Sinne kann es, wenn auch nur wenig gebildet, keinem menschlichen Individuum fehlen; denn in jedem werden logische Motive des Denkens, sachgemäß wirkende Zwecke und, vereinzelt, ethische Motive vorhanden sein. Wenn es aber in dieser Beziehung schon mit der geistigen Gesundheit gegeben ist, welche ja auf der gegenseitigen Reizbarkeit der Vorstellungen beruht: so können wir nun nach dem Vorstehenden auch ein sittliches Ich ausscheiden, d. h. wir können den Kreis des Ichs so eng fassen, dass wir darunter nur die bestimmende Macht der ethischen Normen verstehen; dann ist Ich nur der persönliche Ausdruck für den Charakter.

Wir sind daran gewöhnt, Ich in verschiednem Sinne zu nehmen. Ich in Gegensatz zu den Dingen der Welt, schließt den Leib ein; Ich in Gegensatz zu allem Körperlichen, auch dem eignen Leibe, bedeutet das Innre, die Welt der Vorstellungen oder des Bewusstseins, in Gegensatz zum Aeußern; Ich in Gegensatz zu den einzelnen Vorstellungen bedeutet die herschende allgemeine Vorstellungs-Gruppe. Es ist doch wahrlich etwas andres, ob ich sage: Ich esse, oder Ich vollbringe eine Pflicht. So muss es auch gestattet sein, das Ich in Gegensatz zu jeder einzelnen Tat und Vorstellung lediglich als die

Macht der Logik, der ästhetischen und der ethischen Ideen zu fassen.

285. In diesem Sinne hat der Unsittliche kein Ich und keinen Charakter; oder genauer, insofern Unsittliches oder nicht Ethisches getan worden, ist Charakterloses ohne Ich geschehen. Die Warnehmungen ergreifen uns und werden von außen her in uns veranlasst, verursacht; eben so wirken Triebe und Leidenschaften in uns. Unser Bewusstsein ist insofern eine Welt, in welcher sich mannichfache Vorgänge abspielen; in all dem aber ist unser Ich nicht. Da erfolgen Ereignisse in uns; aber es sind nicht unsre Taten. Wenn im Charakter allemal ideale Notwendigkeit liegt, weil er unter dem Gesetz der Freiheit steht, so kann es keinen bösen Charakter geben. Das Böse ist nur negativ, nicht als ob es nichts und unwirklich wäre, sondern indem es nur zerstörend wirkt; es kann nichts schaffen. Es hat in sich keinen Zweck, außer dem, jeden Zweck zu vernichten; es muss ihm also die Richtung, ja das Object, allemal erst in etwas Gutem gegeben werden, das es vernichten kann. Es ist in sich ohne Notwendigkeit; denn das Gute, dem es sich entgegenstellt, ist ihm zufällig. Das Böse ist der bewusste und beabsichtigte Zufall, und also kein Ich, welches nur die psychologische Macht des Idealen ausdrückt.

286. Nach dieser Fassung des Ich ist auch das Wir bestimmt. Nach der rein psychologischen Seite bestünde die größte Gesundheit einer zusammengefassten Mehrheit von Personen in der größt möglichen Wechselseitigkeit der Beziehungen ihrer Vorstellungen, sodass schließlich das Bewusstsein einer Mehrheit von Köpfen wie das eines einzigen Kopfes erschiene. Nehmen wir aber das Ich lediglich in dem ethischen Sinne als die Macht der Ideen, so ist das Wir sogleich als der objective Geist bestimmt, und Ich drückt nur die Teilnahme des subjectiven oder die Macht des objectiven Geistes über den subjectiven aus. Und wie es nur sittlichen objectiven Geist geben kann, so auch nur ein sittliches Wir.

Folglich gibt es auch eigentlich nur ein Wir, den Geist der Menschheit. Doch begreifen wir vielfältige Ausschnitte aus

dieser Menschheit, teilweise Wir, bis herab auf das Ehepaar und das Freundespaar. Nur eine Räuberbande ist kein Wir. Denn jede sittliche Vereinigung Einzelner bleibt im allgemeinen Wir; jene Bande aber löst sich daraus und setzt sich ihm entgegen.

287. Demgemäß besteht die Zurechnung darin: wir rechnen es jedem Individuum mit gesundem Geiste zu, dass es im allgemeinen Wir stehe, weil es sich in dasselbe gesetzt hat; und wir rechnen es ebenso jedem Individuum mit gesundem Geiste zu, dass es kein Ich, keinen Charakter entwickelt und sich nicht in das allgemeine Wir gesetzt hat. Wir können das Böse keiner Person, keinem Ich, keinem Charakter anrechnen: denn wo Böses ist, da ist kein Ich; sondern wir rechnen einem geistigen Individuum dies an, dass es ein zufälliges Spiel einer Vorstellungs-Masse ist, deren Elemente sich durchdringen, die Wirklichkeit erfassen, Pläne gestalten, Mittel ersinnen und vielerlei ausführen, aber sich der festen Leitung der Ideen nicht unterworfen haben.

Hier zeigt sich also ein feiner Unterschied zwischen Jurisprudenz und Ethik. Erstre sieht Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit überall, wo geistige Gesundheit ist, d. h. eine solche gegenseitige Bestimmbarkeit der Vorstellungen, dass die Wirklichkeit richtig erkannt, das allgemein übliche Bewusstsein von Ursachen und Wirkungen, von Rechten und Pflichten und Gesetzen ohne Störung besteht, eine herschende Vorstellungsgruppe Denken und Tun regiert. *Ich* und *Selbst* bedeutet für den Richter nur die normale Wirksamkeit der Sinne und der herschenden Vorstellungsgruppe innerhalb derjenigen Gruppen, welche selbst der niedrigsten Bildungsstufe nicht fehlen. In diesem Sinne hat jeder Schuft und Schurke ein Ich (wie auch einen Charakter, nämlich einen psychologischen), und setzt er mit jedem Entschlusse einen Willen aus seinem Selbst. Verstößt nun der ausgeführte Wille gegen das Gesetz, so wird das Selbst als freier Urheber dieses Willens bestraft. — Die Ethik leugnet dieses psychologische Ich des gesunden Geistes nicht; aber sie wirft ihm vor, dass es sich nicht zum logisch-ethischen

Ich gestaltet hat. Darum auch lobt sie den Tugendhaften insoweit er es ist, und wirft ihm bei einzelnen Fehlern und Mängeln vor, dass er die Freiheit nicht zur Allmacht in sich erhoben hat, wobei sie gelegentlich Milderungs- und Erschwerungs-Gründe in Betracht ziehen mag.

Hiermit ist auch die Frage entschieden, ob die Tugend lehrbar und (was das wichtigere, der Kern ist) lernbar sei. Die Sittlichkeit ist eben so Gegenstand des Lernens, also auch des Lehrens, wie Mathematik und Logik. Es ist in der Ethik so wenig wie in der Mathematik damit getan, dass Lehrsätze gelernt werden; sondern darauf kommt es an, dass die mathematischen und die ethischen Sätze, je nach ihrer Sphäre, eine bestimmende Macht in unsrem Bewusstsein erlangen. Das kann hier wie dort nur durch mannichfache Uebung geschehen, und in der Ethik allerdings nur auch durch materielle Uebung in Handlung und Tat. Die Gesellschaft ist ohne Aufhör Lehrerin der Sittlichkeit für den Einzelnen, und dieser kann und soll lernen, wie wir es im psychologischen Teil gesehen haben (§ 219.)

Es ist also eine durchaus begründete Forderung, die wir an jeden Gebildeten stellen, dass er die Sittlichkeit in höherm Grade als der Ungebildete in sich entwickelt habe. Vom Rohen können wir auch nur ein rohes Ich erwarten; von demjenigen, welchem die Wahrheit in höherer Form und in höherem Maße zugänglich ist, verlangen wir auch sittliche Selbstbeherschung. Es ist dem Menschen gegeben, die Macht jeder beliebigen Vorstellungsgruppe zu stärken, und jeder Mensch soll die Macht der ethischen Gruppe stärken, und er kann es. Was er zu diesem Behufe zu tun hat, haben wir gesehen (§ 240). Er muss sein Denken oft auf ethische Objecte lenken um diese Gruppe zu bereichern, und besonders um sie sich recht vertraut zu machen; er muss aber die so gewonnenen einzelnen ethischen Begriffe, Normen und Ideen logisch klar und deutlich denken und nach ihren Verhältnissen gliedern. So wird er die Beweglichkeit und Reizbarkeit dieser Gruppe bis zu dem Grade erhöhen, dass er keinen Entschluss fassen kann, ohne dass dieselbe schon ihren Wahrspruch abgegeben hätte.

Aus der Reizbarkeit, Fülle und Gliederung dieser Gruppe, aus ihrer steten Wachsamkeit über alle Triebe wird dann aber weiter folgen, dass sie selbst der stärkste Trieb wird. Dann wird man aber auch fühlen, dass mit dem Anwachsen ihrer Macht ihre Leitung immer sanfter wird; dass man unter ihrem Stabe ruhig lebt und in jener Stimmung, wo man seiner selbst froh wird.

Wenn nun so der Mensch theoretisch und praktisch im Geister-Reiche immer heimischer wird, wenn er immer klarer und tiefer diese idealen Gestaltungen erfasst: dann wird auch seine Liebe zu den Ideen wie eine Kindes-Liebe zu den Eltern erwachen und immer mehr erstarken; die Ideen werden ihm als das Schönste, Beste, Wahrste oder das Einzige erscheinen, dem er sich ganz und ausschließlich hingibt.

Zeigt uns die Erfahrung, dass Wissenschaft und Kunst die Besitzer derselben nicht zu sittlichen Menschen gemacht hat, so erklärt sich dies leicht daraus, dass jene Männer die erkenntnistheoretischen und ästhetischen Ideen (Vorstellungsgruppen) entwickelt, aber die ethische Gruppe haben verkümmern lassen. Dies wird ihnen natürlich als harter Tadel zugerechnet.

288. Vergegenwärtigen wir uns schließlich noch einmal das Recht der ethischen Zurechnung. Ist die Freiheit, wie wir gesehen haben, eine Macht, welche über Kräfte gebietet, so ist sie teils durch das Maß der von ihr geübten Herschaft und des ihr gezollten Gehorsams, teils durch das Maß der ihr gehorchenden Kräfte beschränkt: sie ist nicht absolut, sondern relativ. Sie ist nicht gegeben, sondern erworben; so ist sie des Wachstums, der Verstärkung fähig, lediglich aus eigner Tat. Die Idee der Vollkommenheit enthält das Gebot, dass wir fortwährend daran denken, über uns wachen sollen, wie wir unsre Freiheit, unsre Sittlichkeit stärken und nicht in Trägheit und Sorglosigkeit schwächen und verstümmeln.

Niemand kann sagen, er sei nicht sittlich belehrt worden. Wer in der Gesellschaft lebt, wer sprechen gelernt hat, hat mit der Sprache auch Sittlichkeit genug gelernt, um sich in letzterer weiter zu üben.

So weit Freiheit reicht, reicht lobende Zurechnung; denn sie ist Betätigung des Ich, unsres Selbst: und dass unsre Freiheit nicht weiter reicht, da dies eine Begränzung unsres Ich durch sein Selbst ist, wird ebenfalls und zwar mit Tadel zugerechnet. Leidenschaft, Rausch heben die Freiheit auf; aber diese Aufhebung wird ethisch zugerechnet; denn wir durften die Leidenschaft nicht so anwachsen lassen, wir mussten uns vor dem Rausche hüten.

Wo Gesundheit des Geistes gegeben ist, da ist die Möglichkeit zur Freiheit vorhanden; reicht die Freiheit nicht so weit, als die Gesundheit erlaubt hätte, so ist es unsre Schuld. Krankheit freilich hebt mit der Freiheit die Zurechnung auf; und schwer voraus zu berechnende Zufälligkeiten können die Schuld mangelnder oder schwacher Freiheit mildern.

Geistige Gesundheit erwächst allerdings regelmäßig nur unter einer vernünftigen Erziehung durch die Eltern, die Lehrer und die Gesellschaft mit dem Staate. Darum ist jedes Volk für das durchschnittliche Maß der geistigen Gesundheit und der Sittlichkeit in seiner Mitte verantwortlich, und zwar in höherem Maße als der Einzelne. Dass gewisse Roheiten, und dass gewisse hohe Tugenden in einem Volke häufiger möglich sind, ist die Schmach oder der Ruhm dieses Volkes.

Freiheit ruht auf Gesundheit, setzt sie voraus, ist aber weder bloß Gesundheit noch auch lediglich Erzeugnis der Gesundheit. Vielmehr schafft die Freiheit nur sich aus sich selbst, wenn auch mit Hülfe oder unter der Bedingung der Gesundheit; und wenn sich der Einzelne die Tugend der Gesellschaft aneignet, so ist das seine Tat.

Darum hebt Mangel an Erziehung oder schlechte Erziehung die Zurechnung nicht auf, sondern mildert nur den Tadel und verstärkt das Lob. Denn Niemand darf sagen, er habe durchaus nicht die Möglichkeit gehabt, sich frei zu machen. Vielmehr weiß jeder von den Ideen, und jeder hatte uranfänglich und auch noch später ein kleines, wenigstens kleinstes Maß von Freiheit, einen kleinen oder kleinsten Kreis, wo er seinen Willen nach idealem Motiv und sittlicher Norm bestimmen konnte.

Hier war anzuknüpfen für den Erzieher und für ihn selbst. Dass er dies nicht getan, wird ihm zum Vorwurf gemacht; der kleine Kreis konnte und sollte sich erweitern.

Darum wird Freiheit, Sittlichkeit, der Person zugerechnet als ihre eigene Tat und Selbstschöpfung. Nicht so wird sie gelobt, wie intellectuelle Begabung oder Schönheit, welche Geschenke der Natur, des Zufalls sind, um deren Besitz sich jemand glücklich preisen mag, welche aber, weil er sie ohne sein Zutun hat, der Person keine Würde geben. Wie sollten wir aber einer Person die Anerkennung versagen, welche des formalen Wolgefallens der Sittlichkeit wegen tausendmal das pathologische Behagen geopfert hat? Freiheit erwerben ist die schwerste und eine freie Arbeit. Darum erkennen wir der freien Person ihre Würde zu.

Das Ich besitzt die Tugend, d. h. die erworbene Fertigkeit zum Guten, das Ich besitzt das Laster, d. h. die erworbene Fertigkeit zum Bösen; das Ich besitzt die eine oder die andre als Qualität seines Bewusstseins, seines Selbst; das Ich also, die Substanz unsres Selbst ist tugendhaft oder lasterhaft.

289. Dies, meine ich, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Wol aber mag die Warnung am Platze sein, die Frage von der Zurechnung nicht auf dem Hintergrunde der Eitelkeit zu behandlen. Alles Gute möchten wir aus uns haben, alles Böse soll uns von außen angeflogen sein; jenes wollen wir uns zugerechnet wissen, dieses nicht. Nein, beides wird in gleichem Maße zugerechnet. Den sittlichen Charakter wird die Demut nie verlassen, indem er sich bewusst bleibt, wie sehr ihm die ethische Arbeit an sich selbst durch die Gunst des Zufalls erleichtert war, und wie weit er dennoch den Ideen gegenüber zurückgeblieben ist, welche er extensiv und intensiv nur unvollkommen und mit vielen Unterbrechungen dargestellt zu haben sich eingestehen muss.

290. Oben ist gesagt, wie wir uns dem Schmerz gegenüber verhalten sollen. Noch mehr wol steht es der Ethik an, zu sagen, was der Unglückliche tun soll, der sich, sei es durch eigne Unachtsamkeit, sei es durch Schuld der Erziehung, vom Bösen beherscht, vom Laster ergriffen findet.



Wir sagen ihm: er sei überzeugt, dass die Erkenntnis des Guten und des Bösen, dass die Phantasie, welche die sittliche Reinheit in ihrer Schöne und den unsittlichen Schmutz in seiner Hässlichkeit zum Bilde gestaltet, und dass die dadurch erweckte Liebe zum Idealen und der verstärkte Abscheu gegen den ethischen Misklang — dass dies Mächte sind, welche genährt werden können und eines solchen Wachstums fähig sind, dass sie der Person die Kraft geben, das Böse wie eine fremde Haut von sich abzuschütteln und das eigne Wesen von innen heraus zu bessern. Diese Mächte können die Vergangenheit, deren Kraft ich nicht unterschätze, dennoch vernichten; und können eine gute Zukunft neu begründen. Wie gegen das äußere Geschick, so heißt es noch mehr gegen lasterhafte Triebe: Stemme dich!

„Die Verzweiflung an sich selbst kann niemals als Aeußerung des sittlichen Charakters angesehen werden: denn sie bezeichnet eben nichts, als das Aufgeben des eignen sittlichen Willens; und wenn es Zustände der kraftlosen Zerknirschung gibt, in denen der Mensch, unfähig sich selbst zu erheben, um fremde Hülfe fleht, so sind sie nur der Ausdruck einer moralischen Zerrüttung und Versunkenheit, in denen an die Stelle des Charakters die äußerste Schwäche des Willens getreten ist“ (Hartenstein S. 459).

291. Indem das freie Ich als Selbstschöpfung erscheint, als strengste Individualität, stellt es sich gerade mitten in das Wir hinein: nicht bloß dass die vielen freien Ich bei unsrer Vergleichung sich als inhaltsgleich ergeben; sondern sie selbst, weil sie Selbstbewusstsein sind, schließen sich objectiv zum Wir zusammen, welches nur in ihnen reale Wirklichkeit hat, welchem sie selbst Wirklichkeit schaffen. Indem sie einander sittlich woltun, danken sie dem Wir, der Humanität und der Menschheit, aus der sie körperlich und geistig geboren sind.



